

# Selbsterkenntnis, Selbsttäuschung und das gute Leben bei Platon

Abhandlung  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät  
der  
Universität Zürich

vorgelegt von  
Alex Schalch

Angenommen im Herbstsemester 2019  
auf Antrag der Promotionskommission bestehend aus  
Prof. Dr. Alois Rust (hauptverantwortliche Betreuungsperson)  
Prof. Dr. Peter Schulthess

Zürich, 2020



Alex Schalch

# Selbsterkenntnis, Selbsttäuschung und das gute Leben bei Platon



# Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	7
1. Philosophie als Lebensweise	
1.1 Das gute Leben .....	12
1.2 Aufstieg und Erkenntnis .....	23
1.3 Vermittlung von Philosophie.....	50
2. Aspekte der Selbsterkenntnis	
2.1 Erkenntnis des menschlichen Wesens .....	80
2.2 Die Seele	
2.2.1 Innere Pluralität und innerer Widerstreit .....	89
2.2.2 Das Logistikon .....	106
2.2.3 Das Selbst	
2.2.3.1 Selbst und psychisches Instrumentarium .....	124
2.2.3.2 Unsterblichkeit der Seele.....	158
2.3 Arete	
2.3.1 Innere Ordnung und umgesetzte Erkenntnis des Guten .....	175
2.3.2 Selbstbestimmung, Eigenverantwortung, Willensfreiheit.....	206
2.4 Leben in der Gemeinschaft.....	230
2.5 Der Mensch als defizitäres Mischwesen .....	264
3. Selbsttäuschung und Wahrhaftigkeit.....	278
Literaturverzeichnis.....	302



## Einleitung

Platons Philosophie dreht sich nicht nur um theoretische Probleme, sondern zielt immer auch ab auf die praktische Lebensführung. Dabei stehen das gute Leben, Philosophie, Selbsterkenntnis und Selbsttäuschung in engem Zusammenhang und werden auf die eine oder andere Weise immer wieder thematisiert. Diese Zusammenhänge und insbesondere die Bedeutung von Philosophie, Selbsterkenntnis und Selbsttäuschung für das gute Leben systematisch aufzuarbeiten und darzulegen ist das Ziel der vorliegenden Arbeit. Allerdings herrscht bei der Interpretation des platonischen Werks bekanntlich alles andere als Klarheit. Nach systematischer Darstellung, explizit formulierten, eindeutigen Ansichten, Theorien oder gar einer Lehre sowie offensichtlicher Einheitlichkeit sucht man darin vergebens<sup>1</sup>. Stattdessen wird als wahrscheinlich erstes Hauptmerkmal die Dialogform augenfällig mit ihrem lebendigen, offenen und teilweise nebulösen Charakter, mit verschiedenen Figuren, Ironie und Spott unterschiedlicher Facetten sowie zahlreichen Bildern, Gleichnissen und Geschichten, wobei viele Themen in einzelne Teilstücke über mehrere Werke verteilt sind. Bei jeder Interpretation des platonischen Werks bleibt daher vieles unklar.

Die besondere Gestaltung des platonischen Werks erlaubt unterschiedliche, zuweilen polarisierende Lesarten und hat noch immer anhaltende Diskussionen über die korrekte Interpretation, Einordnung und Bedeutung desselben zur Folge, wie die kaum zu überschauende Menge an Sekundärliteratur deutlich zeigt. Gewissheit darüber, was Platon wirklich gedacht haben mag, gibt es keine. Allein durch die literarischen Eigenschaften der Dialoge kann man darin enthaltene Aussagen nicht einfach durchwegs wörtlich nehmen und sich darauf verlassen sicher zu erkennen, was Platons Ansicht ist. Wenn er beispielsweise Sokrates eine Aussage machen lässt, ist nicht einfach klar, dass der historische Sokrates, die Figur Sokrates oder Platon das auch so meint, bzw. was er damit wirklich sagen will<sup>2</sup>. Dabei bringt diese Offenheit des

---

<sup>1</sup> D.h. nach Griswold, 1996, S. 220f., „the ideal of modern academic writing in philosophy“: „clarity of argument, univocacy of meaning, and overt statement of the author’s intentions and theses, however difficult the subject matter may in fact be“. „A Platonic dialogue does not present a clear and certain (permanent), or complete teaching. In general, Plato’s dialogues look like a buzzing confusion of ideas, arguments, images, myths, digression, and interjection by characters meeting at a variety of places and times.“

<sup>2</sup> Vgl. Frede, 1992, S. 203: „The form of a Platonic dialogue is such that the mere fact that an argument is advanced in the dialogue does not yet mean that it is endorsed by Plato.“ Dazu auch Wieland, 1999, S. 39: „Man kann Platons Dialogen gegenüber nicht gut jene vergleichsweise naive Haltung einnehmen, mit der man üblicherweise anderen philosophischen Texten gegenübertritt. Mögen die philosophischen Texte, mit denen man es sonst zu tun hat, manchmal auch noch so schwierige Deutungsprobleme aufgeben, so steht man trotzdem immer noch insofern auf sicherem Boden, als man sich stets auf den Wortlaut der Sätze berufen kann, für deren Richtigkeit der Autor geradestehen will. Bei Platon ist es dagegen nicht möglich, sich auch nur auf einen zweifelsfrei gegebenen Wortlaut einer Lehre zu stützen. Ob Platon philosophische Lehren vertritt, die er dann Sokrates oder anderen

Werks u.a. auch die Gefahr einer gewissen Willkürlichkeit und Immunisierung der eigenen Interpretation mit sich, da man je nach Thema mit demselben Material mitunter auch einander fundamental widersprechende Ansätze rechtfertigen und nicht zuletzt „unpassende“ Stellen als unbedeutend abtun oder in ironischer Auslegung relativieren kann.

Vor diesem Hintergrund hält sich die Arbeit Schleiermacher folgend eng an die Originaltexte in der Annahme, Platons essentielle Erkenntnisse hätten in irgendeiner Weise in seinem Werk ihren Ausdruck gefunden, und sich dessen Form aus dem intendierten Inhalt ergeben, so dass also die Form wesentlich mit dem Inhalt verknüpft ist<sup>3</sup>. Es wird davon ausgegangen, dass Platon die Deutungsschwierigkeiten seines Werks bewusst und diese evtl. sogar von ihm beabsichtigt waren, um einen bestimmten Zweck zu erfüllen. Platon scheint nichts ohne Absicht und „logographische Notwendigkeit“ (ἀνάγκη λογογραφική, vgl. Phdr. 264bf.) festgehalten zu haben<sup>4</sup>. Die Arbeit richtet sich somit nach dem systemperspektivisch-kontextuellen Interpretationsmodell<sup>5</sup>, in welchem auch die spezifischen Darstellungsmittel als solche ernstgenommen und besonders berücksichtigt werden, insbesondere die Dialogform. In diesem Sinne folgt die Interpretation einer „literarischen Lesart“ mit besonderem Augenmerk auf der Vielschichtigkeit, dramatischen Gestaltung und ausgeprägten Metaphorik der Dialoge, wobei nicht nur zu beachten ist, wer etwas sagt, und, was jemand sagt, sondern auch, auf welche Weise, wo und in welchem dramatischen Kontext dies getan wird<sup>6</sup>.

Um Platons mögliche Ansichten herauslesen und in einen grösseren, die einzelnen Textstellen und Dialoge übergreifenden Sinnzusammenhang bringen zu können, scheint man nicht nur den Kontext eines Dialogs beachten, sondern auch immer wieder den Bezug zum Gesamtwerk herstellen und allfälligen Hinweisen zur Entschlüsselung folgen zu müssen<sup>7</sup>.

---

Dialogfiguren in den Mund legt, ist ein Problem, dessen Lösung von Voraussetzungen abhängt, die selbst wieder einer Rechtfertigung bedürfen.“

<sup>3</sup> Vgl. Schleiermacher, 1996, S. 25-69.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch Griswold, 1996: „[...] the main assumption [...] is that the author knows precisely what he is doing and so that he means to write both what and how he does write. [...] Differently put, it is essential to begin serious study of a philosophical text by granting the claim, definitive of philosophers, that the text articulates the truth and does so in the most precise manner allowed by the subject matter and by the level of the readers to whom the author wishes to address himself. [...] When we reach the first problem area in the text, we should [...] treat the problem as Plato's challenge to the reader to look deeper. [...] None of this excludes the possibility, moreover, that a given text may turn out to be deeply aporetic in the sense that it defines a problem and shows that there are no available solutions to it. [...] I am arguing that in such a case we should begin by assuming that the aporia is part of the author's design and therefore that he understands it.“ (S. 11f.) „[...] the reader must assume, at least initially, that any gap, inconsistency, fallacy, or contradiction in the text is present for a reason and that the author is fully conscious of it.“ (S. 14)

<sup>5</sup> Vgl. Söder, 2009, S. 27f.

<sup>6</sup> „Es geht um das Verständnis, das den gesamten Kontext, nicht nur das gesprochene Wort einbezieht. In dieser Perspektive bedient sich der Autor nicht eines „Sprachrohrs“, um seine Lehren zu verkünden, sondern der Dialog verwirklicht einen systematischen Plan, in dem jedes Moment der Inszenierung eine Bedeutung für das Ganze hat.“ (ebd.)

<sup>7</sup> Dabei ist gemäss Griswold (1996, S. 15f.) primär die Einheit des Dialogs zu beachten.



Hierzu muss in teilweise grosser Ungewissheit Angedeutetes erkannt, Verschwiegenes ergänzt und die Wahrheit und Absichten der präsentierten Anschauungen kritisch geprüft werden<sup>8</sup>. In Ep. VII 341e meint Platon, alles niederzuschreiben, was er erkannt hat, wäre für die Menschen nicht gut gewesen, ausser für einige wenige, die es jedoch mit entsprechenden Hinweisen (ἐνδειξις) auch selber herausfinden könnten. Diese Stelle ist also vielleicht bereits als Hinweis auf das bei der Lektüre seines Werks nötige Suchen nach Hinweisen und Zusammenfügen der verteilten Bruchstücke zu verstehen<sup>9</sup>.

Wie in den folgenden Kapiteln ersichtlich werden wird, scheinen einige mutmassliche Ansichten Platons in ihren Grundzügen über das Gesamtwerk hinweg relativ konstant zu bleiben, wenn auch eben nicht immer ausführlich dargelegt<sup>10</sup>. Doch nur, weil Platon nicht immer alles schreibt, und ein bestimmter Gegenstand nicht überall angesprochen und umfassend behandelt wird, heisst das noch nicht, dass er nicht hätte mehr schreiben können, dass er sich nicht schon eine Meinung dazu gebildet hatte<sup>11</sup>. Auf welche Weise sich Platons Ansichten tatsächlich chronologisch entwickelt haben mögen, ist aus seinem Werk nur schwer zu erschliessen. Bei einigen auch für diese Arbeit relevanten Themen lassen sich durchaus Hinweise auf eine mögliche Entwicklung erkennen, wenn beispielsweise scheinbare Differenzierungen vorgenommen werden, oder scheinbare Widersprüche zwischen Werken oder Werkphasen auftreten. Oft finden sich allerdings auch alternative Deutungen, so dass eine Entwicklung zwar jeweils möglich, aber nicht zwingend ist, zumal die Chronologie der Einzelwerke bis heute nicht abschliessend geklärt werden kann<sup>12</sup>. Grundsätzlich bleibt also die Entwicklung der Ansichten Platons offen. Daher werden im Folgenden jeweils möglichst viele Parallelstellen zur Deutung herbeigezogen, jedoch ohne immer auf den Kontext sowie auf mögliche Interpretationsalternativen und Entwicklungen eingehen zu können, denn dies würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Wo es angebracht und für die Ziesetzung dieser Arbeit relevant erscheint, wird auf alternative Deutungen und mögliche Entwicklungen hingewiesen.

---

<sup>8</sup> Gemäss Wieland (1999, S. 10f.) u.a. durch Berücksichtigung von „Zusatzbedingungen des Wahrheitsanspruchs“ und mit Einbezug des „hermeneutischen Überschusses“. Zu diesem interpretatorischen Vorgehen vgl. u.a. Kutschera, 2002, Bd. 1, S. 9f.; Bd. 3, S. 176f.; Zehnpfennig, 2001, S. 12; Zuckert, 2009, S. 6f.

<sup>9</sup> Zur Verwendung von Hinweisen in Platons Werks vgl. u.a. auch Strauss, 1946, S. 350.

<sup>10</sup> Ohne dabei eine harte Version der unitaristischen These zu vertreten, nach welcher Platon bereits eine fertig ausgearbeitete Philosophie im Kopf gehabt haben soll, bevor er angefangen hat die Dialoge zu schreiben; vgl. dazu u.a. Kutschera, 2002, Bd. 3, S. 174-176.

<sup>11</sup> Vgl. Söder, 2009, S. 27, am Beispiel der Ideenlehre in den Frühdialogen: „Demnach sollte etwa das Fehlen ideentheoretischer Ansätze in den meisten Frühdialogen nicht kurzerhand so verstanden werden, dass Platon zu diesem Zeitpunkt eine solche Theorie noch nicht entwickelt habe. Es könnte durchaus sein, dass er sie bereits hat, aber nicht von seinen Dialogpartnern aussprechen lässt. Der umgekehrten Hintergrundannahme der Entwicklungstheoretiker, nämlich dass ein Autor in jedem Werk alles ausspricht, was er zu diesem Zeitpunkt weiss bzw. annimmt, wohnt jedenfalls eine gewisse Implausibilität inne.“

<sup>12</sup> Zur Übersicht der Erforschung der Werkchronologie vgl. Erler, 2007, S. 22-26; Söder, 2009, S. 22-25.

Aufgrund all dieser Umstände soll hier ausdrücklich festgehalten werden, dass diese Arbeit selbstverständlich bloss *eine* von mehreren möglichen Sichtweisen auf Platons Werk einnimmt, ohne darüberhinausgehenden Geltungsanspruch<sup>13</sup>. Platon kann man auf viele Arten lesen, und es gibt viele Zugänge zu seinem Werk. Die praktischen Aspekte in Bezug auf das gute Leben, Philosophie, Selbsterkenntnis und Selbsttäuschung stehen hier im Vordergrund, während andere vernachlässigt werden müssen, und theoretische Probleme teilweise nur relativ oberflächlich behandelt werden können, nur insoweit sie der Herausarbeitung dieser praktischen Belange dienen. Die Arbeit wird bewusst auf Platons Werk beschränkt, ohne Berücksichtigung vergleichbarer Positionen oder Probleme in der Geschichte der Philosophie, wobei auch auf umstrittene Werke wie *Hippias I*, *Alkibiades I* und den *VII.* und *VIII. Brief* zurückgegriffen wird, da es für deren mögliche Echtheit gute Gründe gibt, wie in der Rezeptionsgeschichte bereits mehrfach aufgezeigt wurde<sup>14</sup>. Übersetzungen der griechischen Originaltexte wurden, in Orientierung an derjenigen Schleiermachers, ausschliesslich durch den Verfasser vorgenommen. Bei der Interpretation wird mit moderner Begrifflichkeit gearbeitet, die bei Platon natürlich nicht aufzufinden ist. Dies bedeutet aber weder, dass Platon den betreffenden Sachverhalt überhaupt noch nicht gekannt hat, noch, dass schon der gesamte Sachverhalt des modernen Begriffs dahinter steht<sup>15</sup>. Wie es sich damit genau verhält, ist jeweils im Einzelnen zu betrachten, und wird entsprechend dargelegt, falls dies notwendig erscheint.

Wie sich auch in dieser Arbeit zeigen wird, ist es höchst bemerkenswert, dass Platons fast zweieinhalbtausend Jahre alte Texte teilweise eine erstaunliche Zeitlosigkeit aufweisen und nach wie vor eine gewisse Geltung haben. So sind beispielsweise gewisse erkenntnistheoretische Einsichten Platons auch in der modernen Wissenschaft noch von Bedeutung, oder ist er bereits den reflexiven Strukturen in Wissen und Handeln gerecht geworden, womit man sich erst in neuzeitlichen Denktraditionen wieder umfassend auseinandersetzt<sup>16</sup>. Ebenfalls scheinen bei Platon zumindest Ansätze zentraler

---

<sup>13</sup> Laut Wieland (1999, S. 324f.) ist jede Platoninterpretation eine Projektion, die Implizites auf Explizites projiziert und ihre Aussagen zwar zu begründen und in höchster Genauigkeit vorzugehen hat, doch „auch die beste Interpretation, die nicht nur begründete Sätze über Platons Werk formuliert, sondern auch aus diesem Werk Lehren zu ziehen sucht, würde sich selbst verkennen, bliebe sie sich nicht bewusst, dass sie sich immer nur im Bereich solcher Projektionen bewegt und deswegen - in Platons Bildsprache ausgedrückt - den Bereich der Schatten niemals verlassen kann“.

<sup>14</sup> Zur Übersicht der Echtheitsfrage platonischer Werke vgl. Erler, 2007, S. 27-29; Söder, 2009, S. 19-21.

<sup>15</sup> Vgl. Karl, 2010, S. 57: „[...] aus der Tatsache, dass in den platonischen Dialogen keine dem modernen Verständnis adäquate Begrifflichkeit vorzufinden ist, kann nicht der Schluss gezogen werden, dass Platon die entsprechenden Sachverhalte überhaupt nicht gekannt haben konnte. Denn das Fehlen eines Begriffes bedeutet nicht notwendig das Fehlen des später mit diesem Begriff bezeichneten Sachverhaltes und der Reflexion über diesen Sachverhalt, oder anders gesagt: Die moderne Verwendung des Begriffes sagt nichts über die Modernität des Sachverhalts aus, den er bezeichnet.“ Dazu auch Zehnpfennig, 1987, S. 12.

<sup>16</sup> Vgl. Wieland, 1999, S. 316-322.

tiefenpsychologischer Elemente enthalten zu sein wie ein funktional und strukturell geteiltes Modell der Psyche, wenn auch anders konzipiert, eine gewisse Psychodynamik sowie die Existenz unbewusster psychischer Inhalte und Vorgänge. Zudem weist auch die auf Grundlage des platonischen Werks getätigte Untersuchung von Selbsttäuschungen in Kapitel 3 gewisse Gemeinsamkeiten mit zeitgenössischen Ansätzen auf und kann diesbezüglich evtl. einen Beitrag zu aktuellen Debatten leisten.

# 1. Philosophie als Lebensweise

## 1.1 Das gute Leben

Was ist das gute Leben? Diese Frage ist bei Platon zentral<sup>1</sup>. Ihre Bedeutung und Ansätze zur Beantwortung werden an einigen Stellen ausdrücklich besprochen, scheinen aber auch beim gesamten platonischen Werk immer im Hintergrund zu stehen. So ist beispielsweise in Gorg. 500c zu lesen, es gebe für jeden, der auch nur wenig Vernunft habe, nichts Ernsthafteres als die Frage, auf welche Weise man leben soll<sup>2</sup>. Ebenso wird in Rep. 344df. die Wichtigkeit der Frage nach dem guten Leben betont, wenn es heisst, es sei keine Kleinigkeit zu bestimmen, welches das beste Leben sei. Und auch in a.a.O. 352d wird gesagt, darüber zu reden, wie man leben soll, sei nicht irgendein zufälliges Gesprächsthema<sup>3</sup>. Dementsprechend sei es laut Sokrates die wichtigste Kenntnis, zwischen einer guten und einer schlechten Lebensweise unterscheiden und folglich die gute bzw. beste wählen zu können (vgl. a.a.O. 618bf.).

Bei Platon reicht das blosse Leben, das blosse Lebendigsein nicht aus, sondern ist nur das gute Leben von Wert. Gemäss Krit. 48b soll man nicht das Leben am höchsten achten, sondern das gute Leben. Damit übereinstimmend führt Sokrates in Gorg. 511c-513a aus, dass es für einen elenden Menschen nicht besser sei, vor dem Tod gerettet zu werden bzw. einfach nur zu überleben statt zu sterben, wenn er schlecht leben müsse. Es sei keine Tugend, lediglich sich selbst und das Seinige zu erhalten, ungeachtet dessen, wie ein Mensch bzw. sein Leben sonst sei. Das Edle und Gute sei etwas anderes als um jeden Preis am Leben zu hängen. Vielmehr soll man sein Schicksal ertragen und darauf bedacht sein, in der Zeit, die man zur Verfügung hat, ein möglichst gutes Leben zu führen. Und in Rep. 353ef. heisst es, man werde nur durch ein gutes Leben glücklich, durch ein schlechtes Leben hingegen das Gegenteil davon.

Doch wann ist ein Leben ein gutes Leben? Wie noch gezeigt werden wird, ist bei Platon alles Gute durch die Idee des Guten (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) objektiv gegeben. Die Idee des Guten ist das Richtmass für alles. Demzufolge sind auch das Gute für den Menschen und somit das

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu u.a. auch Hadot, 1991 und 1999; Karl, 2010, S. 50f; Kutschera, 2002, Bd. 3, S. 173f.; Schwartz, 2013.

<sup>2</sup> Obwohl hier anschliessend nur zwei Alternativen angeführt werden, die Lebensweise des Sophisten bzw. des Volksredners im Gegensatz zu derjenigen des Philosophen, ist diese Aussage wohl aber nicht nur auf die Wahl zwischen diesen beiden Lebensweisen zu beziehen, sondern auch generell zu verstehen. Zur Frage nach dem guten Leben im *Gorgias* vgl. auch 472c, 487ef.

<sup>3</sup> Diese zwei letzten Stellen sind wohl beide als ironische Untertreibung im Sinne einer Litotes zu lesen, um die Bedeutsamkeit der Frage indirekt hervorzuheben. Zur Frage nach dem guten Leben in der *Politeia* vgl. auch 353df., 505d-506b, 578c.

gute menschliche Leben an diese Idee des Guten gebunden. Ein gutes Leben zu führen bedeutet bei Platon also am objektiv gegebenen Guten teilzuhaben und dadurch glücklich zu sein. In Euthyd. 278ef. sind sich Sokrates und Kleinias darüber einig, dass alle Menschen glücklich sein wollen, und man durch das Gute glücklich werde. Dieselbe Aussage findet sich in Symp. 205af. und 205ef.: Durch das Gute seien die Glücklichen glücklich, so dass alle immer das Gute wollen. Ebenso ist in Rep. 505e zu lesen, jede Seele strebe nach dem Guten und tue deswegen alles, was sie eben tue. Gemäss Gorg. 468af. und 499ef. tue man um des Guten willen, was man tue<sup>4</sup>. Und schliesslich meint Sokrates in Alk. I 105a, es wäre besser tot zu sein als nur so weiter zu leben wie bisher und nichts Grösseres mehr zu erreichen, worunter vermutlich ebenfalls die zunehmende Teilhabe am Guten zu verstehen ist<sup>5</sup>. Solche Teilhabe am Guten bedeutet bei Platon u.a. dessen Verwirklichung bzw. Umsetzung im eigenen Leben, als Bildung von Tugend bzw. Arete (ἀρετή). Entsprechend meint Sokrates in Apol. 28b: Wer auch nur ein wenig von Nutzen sein wolle, müsse sich nicht um die Gefahr von Leben und Tod kümmern, sondern allein darum, ob er recht oder unrecht handle und die Taten eines guten oder eines schlechten Menschen vollbringe. Ähnlich sagt Glaukon in Rep. 445af., es lohne sich nicht zu leben, wenn die Natur dessen, wodurch man lebe<sup>6</sup>, verdorben und schlecht sei, und man dies nicht beheben könne, gleichgültig, was man sonst alles besitze und zu tun vermöge. Und in Leg. 707d steht geschrieben, die blosse Lebenserhaltung sei nicht das Wertvollste für den Menschen, wie die grosse Menge glaube, sondern dass man möglichst gut werde und es auch bleibe, solange man lebt.

In diesem Streben nach dem Guten wie auch überhaupt ist bei Platon die Unterscheidung von Schein und Sein entscheidend. Gemäss Rep. 505d genüge niemandem nur das scheinbar Gute (ἀγαθὰ δοκοῦντα), sondern vielmehr suche eigentlich jeder das wahrhaft Gute (ἀγαθὰ ὄντα) und verachte den Schein<sup>7</sup>. Bei Platon gibt es objektive, d.h. vom Menschen und seinem Erkenntnisvermögen unabhängige Wahrheit: Das Wahre ist das Seiende, und umgekehrt<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> In diesem Sinne stellt das Gute per definitionem immer das letzte Handlungsziel dar, wie u.a. bereits Karl (2010, S. 74f.) festgehalten hat. Hiermit ist laut Karl (S. 172f.) auch „eine für Platons Handlungstheorie konstitutive strukturelle Unterscheidung zwischen *Handlung* und *Ziel* der Handlung bzw. *Mittel* und *Zweck*“ gegeben, „wobei dem Handlungsziel oder genauer: seiner *Funktion* eine prinzipielle Bedeutung zukommt: Wer handelt und sich nicht bloss im Sinne eines Tuns ohne Handlungsziel verhält, handelt nämlich nicht der Handlung wegen, sondern er tut etwas um eines anderen willen.“

<sup>5</sup> Ähnlich wird in Hipp. mai. 304e angedeutet, es sei besser tot zu sein als zu leben und nichts vom Schönen zu erkennen.

<sup>6</sup> I.e. die Seele, wie u.a. zuvor in Rep. 353d erwähnt: Leben sei die „Aufgabe“ (ἔργον) der Seele.

<sup>7</sup> Auch wenn sich gemäss Platons Schilderungen nur wenige tatsächlich entsprechend verhalten, da sie den Schein des vermeintlich Guten eben nicht durchschauen.

<sup>8</sup> Zum platonischen Wahrheitsbegriff vgl. Szaif, 2009b, der u.a. zeigt, dass Wahrheit für Platon zusammengefasst nicht primär eine Eigenschaft von Aussagesätzen oder Meinungen, sondern „ein Aspekt der denkunabhängigen

Daher kann nur eine Antwort, die auch wahr ist, wirklich zufriedenstellend sein, gleichgültig auf welche Frage. Die Wahrheit steht bei Platon über allem, und damit auch Erkenntnis (ἐπιστήμη). Die richtige Beurteilung einer Sache, insbesondere des Guten, könne laut Sokrates nur durch Erfahrung (ἐμπειρία), Einsicht (φρόνησις) und Verständnis (λόγος) vorgenommen werden, i.e. durch Erkenntnis (vgl. Rep. 582a).

Allein durch Erkenntnis des Guten und auch des Schlechten als dessen Gegenteil erhält bei Platon jede andere Erkenntnis sowie der Gebrauch jeder Sache ihren wirklichen Nutzen. In Charm. 174b-d heisst es dazu, nur Erkenntnis des Guten und Schlechten führe zum guten Leben und zu Glückseligkeit. Diese Erkenntnis sei notwendig, damit alle anderen Erkenntnisse und Fertigkeiten gut würden. Die grösste Erkenntnis sei laut Sokrates diejenige der Idee des Guten, da erst durch diese alles nützlich werde (vgl. Rep. 505af.). In Euthyd. 279a-281e wird ebenfalls ausgeführt, dass nur Weisheit zum grösstmöglichen Glück führe, und nur Erkenntnis zum rechten Gebrauch aller Güter, und das bedeutet wohl auch hier Erkenntnis des Guten. Ohne Einsicht und Weisheit sei kein Gut von Nutzen. Derselbe Gedanke ist auch in Men. 87e-89a zu finden: Güter seien nur durch den richtigen Gebrauch und somit durch Erkenntnis nützlich. Der Nutzen äusserer Güter hänge von der Seele ab, und die seelischen Güter, i.e. Tugenden, von Erkenntnis bzw. Vernunft. Platon geht dabei von folgender Annahme aus: Man weiss erst, wie man eine Erkenntnis oder Sache richtig, d.h. zum Guten, nutzt und deren schlechte Nutzung vermeidet, wenn man das Gute und Schlechte generell, wenn man ihr Wesen erkannt hat, denn erst dadurch lässt sich auch das in diesem grösseren Zusammenhang eingebundene konkret Gute oder Schlechte angemessen erkennen. Zudem sind Handlungen bei Platon erst durch Erkenntnis tatsächlich zielgerichtet, fundiert, beständig, und beruhen deren Ergebnisse nicht nur auf Zufallstreffern, so dass das Gute schnell wieder zu verschwinden droht, wenn man nicht weiss, wie man dazu kam und wie man es halten kann. Ohne Erkenntnis sei man gemäss Rep. 506c gleichsam blind und treffe die Wahrheit nur zufällig und somit auch das wahrhaft Gute. Das Gute, das nicht durch Erkenntnis erlangt wird, sei flüchtig und werde erst durch Erkenntnis gebunden (vgl. Men. 97d-98b). In Zusammenhang damit scheinen auch in Phil. 20d zwei Aspekte enthalten zu sein, wenn man liest, alles Erkennende strebe nach dem Guten<sup>9</sup>:

1. Alles Erkennende strebt nach dem Guten, da es erkennt, dass ohne das Gute bzw. die Erkenntnis des Guten kein gutes Leben möglich ist.

---

Wirklichkeit“ ist, der in Aussagen oder Meinungen zum Ausdruck kommt, als Sach- oder Seinswahrheit, so dass „Wahres“ ohne massgeblichen Bedeutungsunterschied durch „Seiendes“ ersetzt werden kann.

<sup>9</sup> τόδε γε μήν, ὡς οἶμαι, περὶ αὐτοῦ ἀναγκαιότατον εἶναι λέγειν, ὡς πᾶν τὸ γινώσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἐλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι, καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς.

2. Nur, wer zu Erkenntnis fähig und bereit ist, kann nach dem Guten streben, denn um nach dem Guten streben zu können, muss man es erkannt haben.

Wenn also beständige, zielgerichtete Teilhabe am Guten nur über Erkenntnis erfolgt, ist Philosophie bei Platon die einzige Möglichkeit zu einem guten Leben, denn sie ist der Weg zu wahrhafter und grösstmöglicher Erkenntnis, als „Liebe zur Weisheit“ (φιλοσοφία) und aufgrund dessen unablässige Erkenntnissuche in radikaler Wahrhaftigkeit. Das gute und das philosophische Leben fallen bei Platon zusammen. Gemäss seinen Bestimmungen ist nur der Philosoph tatsächlich an Erkenntnis bzw. Wahrheit und daher am wahrhaft Guten interessiert, und wer tatsächlich an Erkenntnis bzw. Wahrheit und am wahrhaft Guten interessiert ist, ist auch Philosoph. Nur in radikaler Ausrichtung nach Wahrheit und damit verbundener, gezielter Erkenntnissuche kann bei Platon das Erkenntnisvermögen maximal ausgeschöpft werden, und Erkenntnis stetig wachsen. Denn Erkenntnis ergibt sich selten von alleine und bleibt dann bloss zufällig, so dass darauf kein Verlass ist, insbesondere, wenn sie nicht weiter geprüft und evtl. angepasst oder erweitert wird. Laut Sokrates' Aufruf in Rep. 618b-619b müsse jeder in diesem Sinne Philosophie betreiben, der sich das nötige Urteilsvermögen heranbilden will, um die gute von der schlechten Lebensweise unterscheiden zu können, richtig zu wählen und so schliesslich am glücklichsten zu werden<sup>10</sup>.

Diese Wahrhaftigkeit kommt u.a. in Rep. 475b-476b mit der Beschreibung des idealen Philosophen zum Ausdruck. Dort liest man, dieser strebe nach aller Weisheit (σοφία), wolle die Wahrheit (ἀλήθεια) sehen sowie die Natur der Dinge erkennen. Später wird über die Philosophen gesagt, sie wollen immer und unbedingt das gesamte immerwährende, unveränderliche Sein erkennen, sich vor dem Falschen (ψεῦδος) bewahren und frei davon sein, es hassend und stattdessen nur die Wahrheit liebend (vgl. a.a.O. 485a-c). Ebenso meint Sokrates in a.a.O. 490af., der wahre Philosoph strebe überall und auf jede Weise nach Wahrheit, schreite unbeirrt zum Seienden fort und lasse nicht eher davon ab, bis er nicht die Natur jeder Sache erkannt habe. In dieser Hinsicht kann auch Phd. 85cf. verstanden werden, wenn Platon Simmias sagen lässt, es sei nötig eine Ansicht auf alle mögliche Weise zu prüfen und sich so die beste und unwiderleglichste Meinung darüber anzueignen, i.e. so viel von der Wahrheit zu erkennen,

---

<sup>10</sup> Vgl. auch Schwartz, 2013. Dazu auch Karl, 2010, S. 245f.: „[...] mit Sokrates und in Fortführung durch Platon [hat] die philosophische Existenz als eine *neue* Lebensform begonnen [...], die sich dadurch auszeichnet dass als einzige Instanz menschlichen Urteilens und Handelns die eigene begründete Einsicht anerkannt wird.“ Dabei wird laut Karl die philosophische Lebensweise nicht nur als eine neue etabliert und im Vergleich mit anderen Lebensweisen als gleichwertig und gleichberechtigt ausgewiesen, sondern: „Die philosophische Lebensweise ist allen anderen überlegen, sodass es auf die Frage, wie zu leben gut sei, nur eine Antwort geben könne: *philosophisch*.“

wie möglich ist. Und auch Sokrates äussert sich entsprechend über sich selbst in Krit. 46bf.: Er gehorche immer und unbedingt derjenigen Meinung, die sich als die beste erwiesen habe.

Philosophie ist für Platon demzufolge nicht bloss ein Lebensbestandteil neben anderen, kein Mittel, dessen man sich im Streben nach dem guten Leben je nach Situation oder Laune bedienen kann, sondern eine grundsätzliche Lebensausrichtung und Lebenshaltung, eine bestimmte Lebensweise, die in gewissem Ausmass alle Bereiche des Lebens umfasst und beeinflusst<sup>11</sup>. Philosophie ist bei Platon mit dem praktischen Leben verknüpft, da philosophische Einsichten auch dem praktischen Leben entstammen und Auswirkungen darauf haben sollen, indem Dinge anders betrachtet, und getätigte Erkenntnisse praktisch umgesetzt werden<sup>12</sup>. Platon schreibt in Ep. VII 340cf., der wahrhafte Philosoph könne nicht mehr anders leben, als den wunderbaren Weg der Philosophie zu gehen, auch in der Erfüllung der alltäglich notwendigen Aufgaben stets philosophisch ausgerichtet. Und weiter ist in a.a.O., 341cf. zu lesen, dasjenige, worum Platon sich bemüht hat, i.e. seine essentiellen Erkenntnisse, „ist nicht in Worte zu fassen wie andere Lerngegenstände, sondern entsteht plötzlich aus der häufigen Beschäftigung und dem Leben mit der Sache selbst, wie ein Licht, das von einem übergesprungenen Feuer entzündet wurde. Einmal in der Seele entstanden nährt es sich selber.“<sup>13</sup> Philosophie bedeutet für Platon stete Bemühung um Wahrheit und ein „Leben mit der Sache“ (σὺζῆν), woraus ein von Licht entfachter, erhellter Seelenzustand hervorgeht<sup>14</sup>.

Platon scheint hierbei eine grundsätzliche Unterscheidung der philosophischen von der nicht-philosophischen Lebensweise vorzunehmen, wobei Letztere verschiedene Ausprägungen aufweist<sup>15</sup>. Es besteht eine Dualität der Lebensausrichtungen bzgl. Wahrhaftigkeit: die radikale Wahrhaftigkeit der Philosophen und die bloss scheinbare Wahrhaftigkeit der Nicht-Philosophen. Entweder bemüht man sich aufrichtig und unablässig um grösstmögliche

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu u.a. auch Hadot, 1999, S. 39-96, 169ff., und Kutschera, 2002, Bd. 1, S. 109-114, Bd. 3, S. 173f., 232-235. Allerdings schreibt Platon dabei nicht explizit von einer philosophischen Lebensweise, sondern nur von einem Leben in bzw. mit Philosophie (vgl. Gorg. 500c; Phd. 63e) oder von philosophischen Menschen (vgl. Rep. 581c), wie Schwartz (2013, S. 19f.) gezeigt hat. Zum Begriff der Lebensweise bzw. des bios bei Platon vgl. a.a.O., S. 21-24, 48-53.

<sup>12</sup> Diese Verknüpfung mit dem praktischen Leben kann auch an der von Platon präferierten Dialogform erkannt werden. Gespräche zu führen ist wohl für jeden Leser des platonischen Werks eine alltäglich-praktische Erfahrung, wenn auch freilich nicht in der von Platon vorgeführten Art und Weise. So stellt bereits die Dialogform an sich, unabhängig vom Diskussionsgegenstand, einen Bezug zur konkret-praktischen Erfahrungswelt des Einzelnen her und hebt diesen hervor. Vgl. dazu Griswold, 1996, S. 223: „Moreover, writing *dialogues* also allows Plato to emphasize the view that philosophy cannot remove itself totally from the level of particularity. [...] The beginning point of philosophizing, namely, ordinary experience, is never left behind.“

<sup>13</sup> ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ σὺζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γεγόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.

<sup>14</sup> Gemäss Hadot (1991, S. 15) eine „tiefgreifende Umwandlung der Denk- und Seinsweise des Individuums“.

<sup>15</sup> Vgl. dazu u.a. Schwartz' (2013, S. 53ff.) Zusammenstellung der alternativen, nicht-philosophischen Lebensformen bei Platon.



Wahrheit, oder aber man begnügt sich in gewissem Ausmass mit deren Schein, da andere Interessen oder Bedürfnisse der Wahrheit entgegenstehen, was grundsätzlich unterschiedliche Lebenswelten zur Folge hat, wie im Folgenden noch auf vielfältige Weise ersichtlich werden wird. Platons Philosophie hat auch existentiellen Charakter, und sein Werk enthält mit der Unterscheidung der philosophischen von der nicht-philosophischen Lebensweise wie auch der entsprechenden Lebenswelten voneinander neben der ontologischen<sup>16</sup> sozusagen auch eine existentielle Zwei-Welten-Lehre<sup>17</sup>.

In Platons Werk finden sich zahlreiche Darstellungen dieser Unterscheidung der philosophischen und nicht-philosophischen Lebensweise und Lebenswelt. Als zentrale, paradigmatisch verdichtet-metaphorische Veranschaulichung dessen kann das Höhlengleichnis mit der Gegenüberstellung des befreiten Philosophen<sup>18</sup> und der Gefangenen in der Höhle betrachtet werden (vgl. Rep. 514a-518b). Alle ausser dem Befreiten sind gefangen in der Höhle, können sich nicht bewegen, sehen nur dunkle Abbilder eines sehr beschränkten Ausschnitts der Welt in Form von Schatten und befinden sich dadurch sozusagen in einer Scheinwelt, wohingegen einzig der Philosoph sich befreien kann, etwas von der Wirklichkeit wahrnimmt, sich bewegt, seinen Horizont zu erweitern und sich der Wahrheit anzunähern vermag<sup>19</sup>. Nicht alle Gefangenen sind genau gleich. Die einen werden geehrt, andere nicht, die einen haben eine gewisse Macht, andere nicht. Dennoch unterscheiden sie sich nicht wesentlich voneinander, sondern bilden ebendiese Gruppe der Gefangenen<sup>20</sup>. Befreiung, Bewegung, Wahrhaftigkeit und stetig wachsende Erkenntnis sind also kennzeichnend für die philosophische Lebensweise, Gefangenschaft, Starre, Schein und mangelnde Erkenntnis hingegen für die nicht-philosophische Lebensweise.

---

<sup>16</sup> I.e. die sog. Ideenlehre.

<sup>17</sup> Möglicherweise als „tatsächliche „Zwei-Welten-Lehre“ Platons“, wie es Zehnpfennig (2001, S. 178) in Bezug auf den Exkurs über Thales von Milet in Tht. 172c-177c und das Höhlengleichnis formuliert: „Die von Platon unterschiedenen zwei Welten sind nicht irdisches Dasein und Ideenhimmel, [...] sondern sie bezeichnen die einander konträren Weisen, sich in diesem Dasein einzurichten.“

<sup>18</sup> Im Gleichnis selber wird der Befreite zwar nicht explizit als Philosoph bezeichnet, doch einerseits wird sowohl aus dem Kontext als auch in Bezug auf das Gesamtwerk klar, dass der Befreite nur ein Philosoph sein kann, andererseits findet eine solche Identifizierung im Anschluss an das Gleichnis statt, mit der Forderung nach Regierungsverantwortung der auf im Höhlengleichnis dargestellte Weise gebildeten Philosophen (vgl. Rep. 519bff.).

<sup>19</sup> Die hinter der Mauer vorbeigehenden Leute scheinen hingegen keine relevante Rolle zu haben und daher vielleicht auch keine Menschen darzustellen, wie noch gezeigt werden wird.

<sup>20</sup> Von den Gefangenen wird durchwegs als gleichsam dem Befreiten gegenüberstehende Masse gesprochen, ohne dass Einzelne hervortreten, u.a. zusammenfassend benannt als ehemalige Mitgefangene (τότε ξυνδεδεσμένοι, vgl. 516c; ebenso 516ef.).

Nicht-Philosophen würden Träumenden (ὄντα) gleichen, während allein die Philosophen wach (ὕπαρ) seien (vgl. a.a.O. 476cf.)<sup>21</sup>. Platon schreibt an dieser Stelle, das Träumen bestehe darin, etwas, das einer Sache ähnlich sei, für die Sache selbst zu halten. Wer also derart träumt, lebt gleichsam in einer Traumwelt statt in der Wirklichkeit. Die Philosophen hingegen seien wach, da sie als einzige die Sache selbst und das an ihr Teilhabende erkennen sowie weder das an der Sache Teilhabende für die Sache selbst halten würden noch umgekehrt. So gleicht denn auch die Höhle der Gefangenen einer solchen Traumwelt der Schattenbilder und vermeintlichen Wissenschaften, wohingegen nur der befreite Philosoph aus seinem Dämmerzustand erwacht<sup>22</sup>. Obwohl lebenslustig und wach erscheine, wer in Ungerechtigkeit lebe (vgl. a.a.O. 610df.), und das sind bei Platon in unterschiedlicher Ausprägung alle Nicht-Philosophen, da nur der Philosoph Gerechtigkeit verwirklicht, ist also das Gegenteil der Fall.

In Rep. 581c-583a wird zwar unterschieden zwischen drei Menschentypen und den entsprechenden Lebensweisen: die weisheitsliebenden (φιλόσοφον), i.e. nach Erkenntnis suchenden, die sieg- bzw. ehrliebenden (φιλόνικον / φιλότιμος) und die nutzenliebenden (φιλοκερδής) Menschen. Doch auch hier sind offenbar die siegliebende und die nutzenliebende lediglich als zwei Varianten der nicht-philosophischen Lebensweise zu betrachten, und spielen deren Verschiedenheiten keine massgebliche Rolle. Denn gemäss Sokrates würden sich all diejenigen ähnlich verhalten<sup>23</sup>, die eben im Gegensatz zu den Philosophen ohne Einsicht und wahre Arete und also nicht nach dem reinen oder wahrhaft Seienden bzw. nach der Wahrheit ausgerichtet seien, sich stattdessen an relativer Lust und Unlust orientierend (vgl. a.a.O. 584d-586b)<sup>24</sup>. Generell setzt Platon eine nach Erkenntnis ausgerichtete Lebensweise wiederholt einer solchen entgegen, die auf Steigerung niederer Lüste und Minderung oder Vermeidung von Unlust ausgelegt ist. In Phd. 114c-115a lässt er Sokrates beispielsweise sagen, man müsse im philosophischen Streben von den leiblichen Lüsten (ἡδοναὶ περὶ τὸ σῶμα) ablassen und alles tun, um im Leben an Arete und Einsicht (ἀρετὴ καὶ φρόνησις) teilhaftig zu werden. Ähnlich wird auch in Phil. 11b-12a ein Leben des einfachen Wohlbefindens, der leiblichen Lust und des

---

<sup>21</sup> Ähnlich werden in Apol. 31a auch Sokrates' Kontrahenten als Schlafende bezeichnet, und Sokrates selber als derjenige, welcher sie aufweckt und somit wach ist.

<sup>22</sup> In direktem Bezug zum Höhlengleichnis wird kurz nach diesem der Philosoph, der zur Übernahme des Regierungsgeschäfts wieder in die Höhle hinabsteigen soll, auch wörtlich wachend genannt in Abgrenzung zu den Träumenden, die bisher den Staat lenkten und dabei Schattenkämpfe ausfochten um die Macht, im falschen Glauben, dies sei tatsächlich ein Gut, was jedoch für keinen Philosophen und damit für keinen, der etwas von der Wirklichkeit sehe, der Fall sei (vgl. Rep. 520cf.).

<sup>23</sup> Nämlich wie Vieh auf der Weide, s.u.

<sup>24</sup> „Lust“ (ἡδονή) bzw. „Unlust“ (λύπη) dient bei Platon zunächst der Bezeichnung jeder Art von angenehmer bzw. unangenehmer Erfahrung. Je nach Kontext werden „Lust“ und „Unlust“ in diesem generellen Sinne verwendet, in verschiedene Arten unterschieden oder aber auf einen Bereich eingeschränkt, meist auf denjenigen gemäss Platon niederer leiblicher Lust und Unlust, ohne dass dies jedoch immer klargemacht würde.

Vergnügens (τὸ χαίρειν καὶ ἡδονὴ καὶ τέρψις) einem Leben der Erkenntnis<sup>25</sup> kontrastiert, und dabei die zweite dieser Lebensweisen von Sokrates klar über die erste gestellt.

Im *Theaitetos* meint Sokrates, es gebe zwei Vorbilder in der Welt, wonach man sich ausrichten könne: das Göttliche des grössten Glücks und das Nicht-Göttliche des Elends (vgl. 176e)<sup>26</sup>. Und auch hieraus ergibt sich die grundsätzliche Unterscheidung der philosophischen von der nicht-philosophischen Lebensweise des Menschen (vgl. 172c-177c). Allein die Philosophen sind hier nach dem „Himmlichen“, dem wahrhaft Göttlichen ausgerichtet und heben sich dadurch von den Nicht-Philosophen ab, wofür exemplarisch Thales von Milet angeführt wird, der nach oben statt vor seine Füße blickend in Brunnen und Gruben zu stürzen droht. Dabei seien die Philosophen frei (ἐλεύθεροι) im Gegensatz zu solchen, die sich wie Sklaven (οἰκέται) an Gerichtsstätten und dergleichen aufhielten, da nur die Philosophen Musse hätten bzw. sich die Zeit nähmen, so lange ruhig und gründlich ihre Untersuchungen durchzuführen, bis sie die Wahrheit treffen würden. Denn allein gegenüber der Wahrheit seien diese verpflichtet, unabhängig aller anderen Umstände. Jene dagegen ständen unter Zeitnot, seien eingebettet in gewisse Strukturen und inhaltlich eingeschränkt auf sich selbst und ihr Leben. So könnten sie zwar eifrig und scharfsichtig werden, ihre Seelen blieben aber kleinlich und unaufrichtig. Die Versklavung nähme ihnen die Möglichkeit zum Wachstum sowie das Aufrichtige und Freie, indem sie sie dazu zwingen, Falsches zu tun, und ihre Seelen grossen Gefahren und Ängsten aussetze, welche sie nicht mit Gerechtem und Wahrem überstehen könnten und sich daher zur Lüge und zum Unrecht hinwenden müssten. Dadurch würden sie verbogen und gebrochen, weshalb nichts Gesundes mehr an ihren Seelen sei, wie gross und weise sie auch glauben mögen geworden zu sein.

Hierbei scheint diese Beschäftigung am Gericht exemplarisch zu stehen für jeglichen kompetitiven Kontext, und solche Redner, die vor Gericht ihre Sache verteidigen und zu gewinnen trachten, stellvertretend für all diejenigen, welche sich eben nicht allein an Wahrheit bzw. Wahrheitsfindung orientieren wie die Philosophen, sondern an der Durchsetzung ihrer eigennützigen Interessen. Sie sind offenbar gebunden an diese Selbstbehauptung und dadurch gefangen. Im Gegensatz dazu befinden sich die Philosophen in relativer Freiheit von solchen Interessen und Bedürfnissen. Der immer nach dem Ganzen, dem Menschlichen und Göttlichen strebende Philosoph habe nicht an Unedlem Anteil, und ihm sei jegliche Kleinlichkeit fremd, denn wahrhafte Philosophie sei anders ausgerichtet (vgl. Rep. 486af.). Wie im Wagengleichnis des *Phaidros* dargestellt verlange es dem Philosophen danach, seine seelischen Flügel wachsen

---

<sup>25</sup> τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνησθαι καὶ τὰ τούτων αὐτῶν συγγενῇ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς.

<sup>26</sup> παραδειγμάτων, ὃ φίλε, ἐν τῷ ὄντι ἐστῶτων, τοῦ μὲν θεοῦ εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου.

zu lassen und den Göttern folgend zum Himmel und darüber hinaus zu fliegen, um dort die höchsten Dinge und das wahrhaft Seiende zu schauen (vgl. 246b-249d).

Bei Platon gibt es in allem nur wenige sehr gute, fähige oder ausgezeichnete wie auch nur wenige sehr schlechte, unfähige oder verdorbene Menschen, von den mittelmässigen dazwischen jedoch am meisten (vgl. Phd. 89ef.). Dabei werden zuweilen alle, die nicht wahrhaft und in grösstmöglichem Umfange gut sind oder zumindest danach streben, als schlecht bezeichnet, wenn auch in unterschiedlichem Ausmass, u.a. in Euthyd. 307a, wo es heisst, in jeder Tätigkeit gebe es immer viele Schlechte und nur wenige Gute. Demzufolge gibt es bei Platon auch nur wenige Philosophen (vgl. Rep. 491af., 503b-d). Der „grosse Haufen“ sei nicht fähig zur Philosophie und somit auch nicht dazu, etwas vom Schönen und Guten zu sehen (vgl. Rep. 493ef.; auch 476bf.). „Die vielen“ hätten einen schlechten Seelenzustand, im Gegensatz zum guten seelischen Nährboden der wenigen Philosophen, wo allein Erkenntnis wachsen könne (vgl. Ep. VII 343ef.). Während die Philosophen bei Platon nach dem wahrhaft Guten suchen, scheint die Menge gleichsam blind dafür zu sein. Ihr geistiges Auge halte es nicht lange aus das göttliche Seiende zu betrachten (vgl. Soph. 254af.). An der dafür nötigen Vernunft hätten nur die Götter und wenige Menschen Anteil (vgl. Tim. 51ef.). Dies zeigt sich auch in Phdr. 248af., wo es innerhalb des Wagengleichnisses heisst, wer eingeweiht und unverdorben sei, d.h. die wenigen Philosophen, die den Göttern am meisten zum Himmel folgen, könne den Kopf über den Himmelsrand hinausstrecken und zumindest etwas vom Seienden erblicken. Daneben gebe es die grosse Masse, die nichts vom überhimmlischen Ort sähe und sich unten herumtreibe, wo tretend und stossend jeder dem anderen zuvorzukommen versuche. Zwischendrin befänden sich schliesslich diejenigen, die nur sehr wenig vom Seienden sähen, da sie hin und her getrieben würden. So grenzt Platon die wenigen Philosophen immer wieder von der grossen Masse „der vielen“ (οἱ πολλοί) ab, wobei mit der Beschreibung dieser nicht-philosophischen Menge und ihrer Lebensführung nicht zuletzt explizit oder implizit ebenfalls die philosophische Lebensweise als Negation derselben von einer anderen Seite her dargestellt wird<sup>27</sup>.

Hierzu verwendet Platon u.a. Ausdrücke wie „göttlich“ und „tierisch“ oder „unsterblich“ und „sterblich“. Die Philosophen werden mehrmals göttlich bzw. annähernd göttlich genannt. In Rep. 500cf. heisst es, der Philosoph, der sich mit der Ordnung der Welt und dem Göttlichen beschäftige, werde auch geordnet und göttlich, soweit es dem Menschen möglich sei. Ebenfalls liest man in Phdr. 249c, ein Gott sei dadurch göttlich, dass er sich beim wahrhaft Seienden

---

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch Voigtländer (1980, S. 6f.), der hinter dieser „polloi-Antithese“ die Absicht sieht, an „den vielen“ den falschen bios zu demonstrieren.

aufhalte, und dies gilt wohl annäherungsweise auch für die Philosophen, die sich so viel wie möglich damit beschäftigen. In Soph. 216bf. sind sich Theodoros und Sokrates darüber einig, dass alle wahren Philosophen zwar keine Götter seien, göttlich zu nennen jedoch sehr wohl, da sie nach Erkenntnis des Seienden streben würden. Und ähnlich könnte auch Tim. 90bf. gedeutet werden: Wer sich bemühe um Wissbegierde und wahre Einsichten, i.e. der Philosoph, werde Unsterbliches und Göttliches erkennen, wenn er die Wahrheit berühre, und so an der Unsterblichkeit teilhaben, i.e. gleichsam göttlich sein, soweit es der menschlichen Natur möglich sei.

„Göttlich“ (θεῖος) und „unsterblich“ (ἀθάνατος) sind bei Platon in diesem Zusammenhang wohl metaphorisch zu verstehen, im Sinne von „übermenschlich“ oder „nicht-irdisch“, eine höhere Seinsstufe, einen Bestandteil davon, die Zugehörigkeit oder den Zugang dazu bezeichnend. Die Philosophen scheinen also in dem Sinne göttlich zu sein, dass sie sich nach dem Göttlichen ausrichten, nach diesem streben, daran teilhaben und auf diese Weise sozusagen in eine andere Welt entrückt sind, damit zum Ausdruck bringend, dass deren erkenntnisgeleitetes Leben nicht nur um ein quantitativ Vielfaches besser ist als das aller Nicht-Philosophen, sondern sich vielmehr qualitativ davon unterscheidet<sup>28</sup>. Platon verwendet „göttlich“ und teilweise „unsterblich“ denn auch wiederholt im Kontext der Ideen, als Bezeichnung der obersten Stufe der Seinshierarchie, nach deren Erkenntnis der Philosoph bei Platon letzten Endes strebt, wie noch dargelegt werden wird<sup>29</sup>. Beispielsweise findet sich eine teilweise parallele oder synonyme Verwendung von „das Göttliche“ und der Idee des Guten bzw. den Ideen überhaupt (vgl. Phd. 80af., 84af.; Rep. 508af.; Soph. 254af.; Symp. 211e), und wird im Rahmen des dritten Unsterblichkeitsbeweises des *Phaidon* das Unsichtbare, Reine, wahre und immer Seiende, über dem Sichtbaren Stehende u.a. auch das Göttliche (θεῖον) und Unvergängliche bzw. Unsterbliche (ἀθάνατον) genannt, während das Sichtbare, das Menschliche (ἄνθρωπινον) und Vergängliche bzw. Sterbliche (θνητόν) sei (vgl. 78b-81d).

Die Götter bzw. das Göttliche stellen hierbei das anzustrebende Ideal der philosophischen Lebensweise dar. „Das Göttliche ist das Schöne, Weise und Gute und alles, was diesem ähnlich ist.“<sup>30</sup> (Phdr. 246df.) Die Götter weisen bei Platon ausschliesslich höchste und beste Eigenschaften auf (vgl. Rep. 377e-383c; Tht. 176a-177b; Tim. 68e). Ein Gott (θεός) sei seinem

---

<sup>28</sup> Was z.B. innerhalb des Wagengleichnisses darin zum Ausdruck kommt, dass im irdischen Leben einzig die Seele des Philosophen befriedert wird und sich somit von der Erde erheben und dem Göttlichen folgen kann (vgl. Phdr. 249c).

<sup>29</sup> Zur Übersicht der entsprechenden Diskussion, u.a. ob solche Stellen metaphorisch oder theologisch zu verstehen sind, und ob in den Ideen eine Transposition traditioneller religiöser Vorstellungen zu sehen ist, vgl. Erler, 2007, S. 465.

<sup>30</sup> τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον.

Wesen nach gut, ausschliesslich Ursache von Gutem (vgl. Rep. 379bf.) und in jeder Hinsicht vollkommen (vgl. a.a.O. 381b), frei vom Schlechten (vgl. Tht. 176a). Aufgrund dessen müsse man auf das Göttliche blicken und diesem folgen, wenn man gut sein und handeln (vgl. Alk. I 134df.) bzw. glücklich sein wolle (vgl. Leg. 715e-716d; Tim. 68ef.).

Dem göttlichen Ideal steht bei Platon ein gleichsam tierisches Dasein gegenüber. Die nicht-philosophische Menge wird wiederholt Tieren gleichgesetzt, und ihre Lebensweise als tierische bezeichnet. Mit diesem Gegensatz von Göttlichem und Tierischem wird der Unterschied zwischen der philosophischen und der nicht-philosophischen Lebensweise noch einmal in verschärfter Weise metaphorisch veranschaulicht. In Rep. 493a-c vergleicht Sokrates die Menge mit einem grossen, starken und wilden Tier (θρέμμα), das man zähmen und lenken könne, wie es die Sophisten zuweilen tun würden. Etwas später stellt er den wenigen Philosophen die Menge und ihren Wahnsinn entgegen und vergleicht jene ebenso mit wilden Tieren (θηρία, vgl. a.a.O. 496cf.). In a.a.O. 585e-586b ist gar weiter zu lesen, dass diejenigen ohne Einsicht und Arete sich nach Art des Viehs (βοσκήματα) verhielten, auf der Weide fressend und sich bespringend, immer zu Boden blickend und in gebückter Haltung. Ähnlich wird die grosse Menge der Menschen in Pol. 295e als Herdentiere (ἀγέλαι) auf der Weide bezeichnet, denen vorzuschreiben sei, wie sie zu weiden hätten.

## 1.2 Aufstieg und Erkenntnis

Die philosophische Lebensweise wird bei Platon immer wieder als eine Art philosophischer Aufstieg dargestellt, wobei im Höhlengleichnis (vgl. Rep. 514a-518b) dessen paradigmatische, verdichtet-metaphorische Illustration zu finden ist. Der Aufstieg (ἀνάβασις) des Befreiten aus der Höhle an die Oberwelt bildet sowohl den Wandel vom nicht-philosophischen zum philosophischen Leben ab als auch die mögliche Entwicklung innerhalb des philosophischen Lebens ab<sup>1</sup>. Es ist ein Weg der Erkenntnis, ein Aufstieg vom Schein zum Sein, von menschlich-alltäglichen Angelegenheiten zum Universellen, zum Guten und Göttlichen. Was diesen Aufstieg auszeichnet und durch ihn gewonnen wird, sind die Bestandteile des guten Lebens: Seh- bzw. Erkenntnisvermögen, dadurch ermöglichte Selbst- und Welterkenntnis, Entwicklung, Freiheit sowie Annäherung ans Gute und Göttliche.

Ein Darstellungselement dieses philosophischen Wegs ist die Vertikalmetaphorik eines erkenntnisbedingten Aufstiegs von unten nach oben. Neben dem Höhlengleichnis ist sie bereits im vorangehenden Sonnengleichnis enthalten (vgl. a.a.O. 507b-509b), wo die Sonne bereits als Symbol der Idee des Guten und als höchster Erkenntnisgegenstand etabliert wird, wie auch im Liniengleichnis, worin von Auf- (vgl. a.a.O. 511a) und Abstieg (vgl. a.a.O. 511b) sowie oberen und unteren Linienteilen (vgl. a.a.O. 511e) die Rede ist. Mit Bezug auf das Liniengleichnis schreibt Platon zudem in a.a.O. 533cf., das in barbarischem Schlamm vergrabene „Auge der Seele“ werde mittels Dialektik hervorgezogen und aufwärts geführt. In diesen Zusammenhang ist wohl auch a.a.O. 584d-586b zu setzen, wenn Sokrates beim Vergleich verschiedener Lüste über eine hierarchische Ordnung von unten nach oben spricht, wobei diejenigen Menschen ohne Einsicht und Arete in gebückter Haltung immer nach unten zu Boden blicken würden. Ebenso heisst es zuvor in a.a.O. 519b, wenn die Seele dem Schlechten folge, blicke sie nach unten.

Diese Vertikalmetaphorik findet man auch bei der mythischen Gestalt der Erde im *Phaidon* (vgl. 108c-115a), die teilweise ans Höhlengleichnis erinnert, und worin die Welt ebenfalls hierarchisch von unten nach oben strukturiert ist. Im *Symposion* wird der Weg zur Schau des Schönen als Aufstieg von einzelnen schönen Dingen zum Schönen an sich beschrieben (vgl. 211c), im Wagengleichnis des *Phaidros* (vgl. 246a-256e) folgen die einsichtigen Seelen den Göttern nach oben in den Himmel und zum Himmelsrand, während die uneinsichtigen sich weiter unten herumtreiben und mitunter zur Erde fallen, und ähnlich erhebt einen das

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu u.a. auch Schwartz, 2013, S. 403-408, und Ferber, 2015, S. 148: „[...] nirgendwo sonst hat uns Plato mehr über dieses [das philosophische Leben] mitgeteilt als im Gleichnis dieses Lebens - dem Höhlengleichnis.“

Erkenntnisvermögen in Tim. 90af. nach oben in den Himmel zu höheren Einsichten. Dementsprechend betrachten die Philosophen in Soph. 216b-d von oben herab das Leben der anderen. Ausserdem blicken in Tht. 174a-175b die Philosophen nach oben in den Himmel, wo sich das befinde, was sie interessiere, stellvertretend an Thales von Milet vorgeführt, und gleich darauf wird davon gesprochen, was geschehe, wenn ein Philosoph einen Nicht-Philosophen zu sich hinaufziehe (vgl. a.a.O. 175b-d). Schliesslich müssen auch in Platons Jenseitsmythen (vgl. Gorg. 523a-527a; Leg. 903b-905b; Phd. 107c-108c, 113d-115a; Rep. 614a-616b) die schlechten Seelen aufgrund ihrer mangelnden Erkenntnis und unzureichenden Arete nach dem Tod zur Strafe nach unten in den Tartaros bzw. Hades hinabsteigen, wogegen es den guten Seelen dank ihrer Erkenntnis und Arete erlaubt ist an einen schönen Ort nach oben aufzusteigen.

Zur Darstellung des philosophischen Aufstiegs verwendet Platon auch wiederholt eine Lichtmetaphorik, wonach man vom Dunkeln des Nichtwissens ins Licht der Erkenntnis gelangt. Von der dunkeln Welt der Höhle und Schatten ausgehend erreicht der Befreite im Höhlengleichnis das Licht des Feuers und schreitet immer weiter in die Helligkeit fort, bis er schliesslich ins Tageslicht tritt und zuletzt ins gleissende Licht der Sonne blickt, das den Menschen hellste bekannte Objekt. Ebenfalls wird beispielsweise in Rep. 478c die Meinung als dunkler als Erkenntnis, aber heller als Unwissen bezeichnet, bzw. ist in a.a.O. 479cf. der Gegenstand der Meinung weder dunkler als das Nichtseiende noch heller als das Seiende, sondern liegt dazwischen, ist also heller als das Nichtseiende und dunkler als das Seiende. Ähnlich wird auch in a.a.O. 506a Unwissen mit Verdunkelung bezeichnet. Und gemäss a.a.O. 518cf., 521c und 532b sind Bildung der Seele und Erkenntnis eine „Umwendung der Seele“ vom Dunkeln ins Licht<sup>2</sup>.

Obschon Erkenntnis eine wesentliche Bedeutung hat für die philosophische Lebensweise und somit für das gute Leben Platons, werden auch seine epistemologischen Gedanken weder systematisch präsentiert, noch herrscht bei der Interpretation der entsprechenden Stellen Klarheit. Dementsprechend sind Platons Erkenntnis- und Ideenlehre nach wie vor umstritten<sup>3</sup>. Dennoch spricht einiges dafür, dass Platons Epistemologie auf folgenden grundlegenden Ansichten aufbaut, die etwas genauer betrachtet werden sollen:

---

<sup>2</sup> Zu dieser Lichtmetaphorik vgl. auch Alk. I 134df.; Ep. VII 341cf.; Soph. 253e-254b.

<sup>3</sup> Zur Übersicht der Diskussion vgl. Erler, 2007, S. 354-375, 390-406. Dazu tragen u.a. auch sprachliche Unklarheiten bei. Platon verwendet Ausdrücke wie ἐπιστήμη oder εἰδέναι nicht immer auf gleiche Weise, und auch die Begriffsverwendung bei der Ideenlehre ist nicht einheitlich, indem für „Idee“ neben ἰδέα, was zum ersten Mal im *Euthyphron* (vgl. 5d) zu finden ist, auch immer wieder εἶδος und οὐσία mutmasslich synonym verwendet werden, was an anderen Stellen jedoch wieder anderes bedeutet.



1. Hinter bzw. über der wechselhaften Welt der Erscheinungen stehen beständige Ideen oder Prinzipien, welche das Wesen der Dinge ausmachen und die Erscheinungen auf irgendeine Weise bewirken, so dass zur Erkenntnis der Dinge diese Ideen oder Prinzipien erkannt werden müssen<sup>4</sup>.
2. Das epistemische Spektrum umfasst Unwissen, falsche Meinung, richtige Meinung, Erkenntnis und vollkommenes Wissen, wobei Letzteres nicht mehr im Bereich des menschlichen Erkenntnisvermögens liegt.
3. Im Erkenntnisfortschritt kann man sich der Wahrheit lediglich schrittweise annähern, was nach ständiger, nicht abschliessbarer Suche und Prüfung verlangt.

Wenn auch zuweilen ein anderer Eindruck entstehen mag, sind die im platonischen Werk enthaltenen Aussagen über Ideen wohl als Hypothesen zu verstehen und stellen keine irgendwie gesicherte Erkenntnis dar<sup>5</sup>. Mit der vagen, bruchstückhaften und teilweise metaphorischen Darstellung will Platon offensichtlich keine abgeschlossene Ideenlehre präsentieren, sondern eher eben diese Hypothesen eines teleologisch-hierarchischen Weltbilds vorlegen, untersuchen und prüfen<sup>6</sup>. Dabei war es ihm offenbar in erster Linie wichtig aufzuzeigen, dass hinter der sichtbaren, veränderlichen, materiellen Welt der Sinneswahrnehmung noch eine nicht sichtbare, unveränderliche, nicht-materielle Welt höherer Ordnung stehen könnte, und man sich deshalb danach ausrichten sollte, indem man nach dem wahren Wesen der Dinge sucht und danach handelt<sup>7</sup>. Statt umfassend systematisch-theoretischer Erörterungen steht bei Platon also vermutlich die Betrachtung der regulativ-handlungsanleitenden Funktion der Ideen im Vordergrund, insbesondere im Hinblick auf das gute Leben: Man soll danach streben das Gute

---

<sup>4</sup> So hat Platon trotz eigener Kritik an der Ideenlehre im *Parmenides* die Ideenhypothese nicht fallengelassen, wie u.a. Strobel (2009a, S. 132f.) zeigt. Zur Übersicht der Ideenlehre vgl. u.a. Erler, 2007, S. 390-406; Strobel, 2009a, S. 131-141; Kutschera, 2002, Bd. 3, S. 177-194.

<sup>5</sup> Beispielsweise stellt Sokrates in *Phd.* 100b die Hypothese auf, es gebe ein Schönes, Gutes und Grosses an sich, wie auch von allem anderen. Vgl. dazu auch Ferber, 2007, S. 62f., der dies anhand weiterer Stellen (*Ep.* VII 342d; *Parm.* 135af.; *Phd.* 76d; *Phdr.* 278c; *Tim.* 27d-28a, 51d) aufzeigt: „Die Annahme von Ideen erschien Platon wohl als die trotz der ihm bekannten Gegenargumente immer noch sicherere *hypothesis* als deren Leugnung.“ Zur möglichen Entwicklung dieser Hypothesen vgl. u.a. Erler, 2007, S. 394.

<sup>6</sup> Vgl. Wieland, 1999, S. 86: „Eine Ideenlehre im Sinne einer in sich geschlossenen Theorie [...] wird auch in den Dialogen, die man für diese Lehre gern in Anspruch nimmt, nirgends im Zusammenhang vorgetragen. Was man dort findet, sind Fragen, Behauptungen, Andeutungen, Erwähnungen, Gleichnisse, Hinweise auf scheinbare Selbstverständlichkeiten.“ Und a.a.O. S. 95-98: „Eine Ideenlehre, die diesen Namen verdiente und die Aussagen über den logischen, den ontologischen und den axiologischen Status der Idee in systematischem Zusammenhang begründete, sucht man im Platontext jedoch vergebens.“ Bzgl. der Ideenlehre besteht in Platons Texten laut Wieland eine gewisse Inhaltsarmut.

<sup>7</sup> Gemäss Wieland (a.a.O., S. 98-105) in vorwiegend unthematischer, deiktischer Mitteilung, d.h. im exemplarischen Aufzeigen der Funktion der Ideen durch die Gesprächsführung.

bzw. die Idee des Guten in sich und in seinem Leben nachzuahmen, so, wie der Tischler in Rep. 597a-d das Wesen eines Bettes abzubilden versucht<sup>8</sup>.

In Phd. 79aff.<sup>9</sup>, Soph. 246aff. sowie Tim. 27df. und 52a werden sichtbare von unsichtbaren Dingen unterschieden, wovon die unsichtbaren Dinge sich immer auf die gleiche Weise verhalten würden, die sichtbaren jedoch niemals gleich. Das Unsichtbare sei das Göttliche, Unkörperliche, Reine, wahre und immer Seiende, Unvergängliche bzw. Unsterbliche, sich stets Gleichbleibende, Eingestaltige und Unauflösliche, i.e. die Ideen, das Sichtbare hingegen sei das Menschliche, Körperliche, Werden, Vergängliche bzw. Sterbliche, sich immer Verändernde, Vielgestaltige und Auflösliche (vgl. Phd. 79d-81d). Diese Ideen sind bei Platon objektiv gegeben, unabhängig vom Menschen und seinem Erkenntnis- und Vorstellungsvermögen. Sokrates meint beispielsweise in Krat. 386df., es sei offensichtlich, dass die Dinge ihr eigenes, beständiges Wesen hätten, das für sich bestehe, und nicht nur in Bezug auf uns, von uns hervorgebracht, hin und her gezogen von unserer Vorstellung<sup>10</sup>. Bei den Ideen Platons handelt es sich also nicht um Begriffe oder subjektive Vorstellungen. Als das beständig Seiende stehen sie unsichtbar hinter den sinnlich wahrnehmbaren, veränderlichen Erscheinungen, dem Werdenden, und manifestieren sich irgendwie in geringerer Qualität in den Einzeldingen oder bilden diese ab (vgl. u.a. Phd. 74a-75d; Tim. 27df. und 52a)<sup>11</sup>. So gibt es bei Platon hinter allen schönen und guten Dingen ein Schönes und Gutes an sich, i.e. die Idee des Schönen und die Idee des Guten, an denen alle schönen und guten Dinge irgendwie Anteil haben, diese abbilden und eben dadurch schön und gut sind (vgl. Phd. 100b-101c; Rep. 507bf.)<sup>12</sup>.

Bei Platon besteht also eine Art Tiefenstruktur der Welt mit hierarchischen Seinsstufen, bzgl. derer ein ontologischer Komparativ anwendbar ist<sup>13</sup>: Je höher die Seinsstufe, desto mehr Sein, Wahrheit und Reinheit kommt ihr zu<sup>14</sup>. Über Erkenntnis erhält man bei Platon Zugang zu

---

<sup>8</sup> Vgl. auch Karl, 2010, S. 245, zur *Politeia*: „Es wird angenommen, dass alle Ausführungen in der *Politeia*, auch diejenigen über die sogenannte Ideenlehre und insbesondere über die Idee des Guten, in einem funktionalen Zusammenhang mit der für den Dialog zentralen Frage nach dem guten Leben stehen und als Teil des Arguments von Sokrates, die Überlegenheit des gerechten Lebens nachzuweisen, zu verstehen sind.“ Und Wieland, 1999, S. 180: „Das auf den obersten Lehrgehalt, die Idee des Guten bezogene Wissen erfüllt mithin die Funktion eines obersten Gebrauchswissens.“

<sup>9</sup> Bereits vorbereitet in Phd. 65a-67b.

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch Parm. 130bf., wo es heisst, es gebe eine Idee des Menschen ausserhalb der Menschen, und so auch von allem, die Ideen ständen für sich.

<sup>11</sup> Vgl. dazu u.a. Hardy, 2011, S. 69f.: „Die Einzeldinge [...] sind [...] imperfekte Instanzen einer Idee. [...] Die Ideen sind bei Platon die ideale Form dessen, was etwas ist [...]“

<sup>12</sup> Bei Platon scheinen das Schöne und das Gute eine extensionale Äquivalenz, jedoch eine intensionale Differenz aufzuweisen (vgl. Westermann, 2009c).

<sup>13</sup> Vgl. dazu u.a. Erler, 2007, S. 391; Strobel, 2009b.

<sup>14</sup> Vgl. dazu beispielsweise Rep. 584d-586b hinsichtlich der menschlichen Güter, wonach Erkenntnis des Menschen höchstes Gut und „mehr seiend“ (μᾶλλον ὄν) sei, die Güter der einfachen Bedürfnisbefriedigung dagegen die niedrigsten und „weniger seiend“ (ἧττον ὄν).

den höheren Seinsstufen, wobei eine gewisse Parallelität zwischen Seins- und epistemischen Stufen vorhanden zu sein scheint. Im Liniengleichnis werden diese epistemischen Stufen und die entsprechenden Gegenstandsbereiche in den Grundzügen aufgezeigt (vgl. Rep. 509d-511e, 533ef.). Da sei eine zweigeteilte Linie mit ungleichen Teilen, wovon beide wiederum nach demselben Verhältnis geteilt sind, so dass es schliesslich vier Linienabschnitte gibt<sup>15</sup>. Den ersten beiden Abschnitten werden das Sichtbare (ὁρατόν), das Werden (γένεσις) und die Meinung (δόξα) zugeschrieben, den letzten beiden das „geistig Vernehmbare“ (νοητόν), das nicht sinnlich sichtbar ist, das Sein (οὐσία) und Erkenntnis (γνῶσις). Der erste Abschnitt ist derjenige der Bilder, Spiegelungen und Schatten, was der epistemischen Stufe der Vermutung (εἰκασία) entspricht. Im zweiten Abschnitt des Glaubens (πίστις) finden sich Tiere, Pflanzen und Artefakte. Der dritte Abschnitt umfasst die Gegenstände der Wissenschaften, u.a. der mathematischen Disziplinen, die sich der unteren Bereiche bedienen und von Hypothesen ausgehen, diese aber nicht überschreiten<sup>16</sup>. Dies ist der Bereich der Verstandeserkenntnis (διάνοια). Der vierte Abschnitt schliesslich ist derjenige der Vernunft Einsicht (νόησις), wo mittels Dialektik<sup>17</sup> und Hypothesen zum Anfang von allem (ἀρχὴ πάντα), zu den Ideen (εἶδη) fortgeschritten wird<sup>18</sup>.

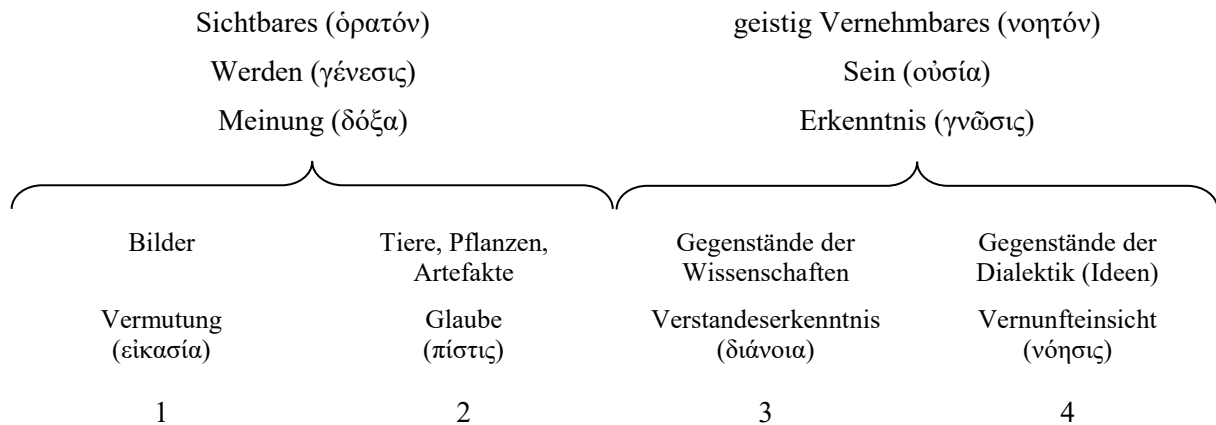
---

<sup>15</sup> Der erste Teil der Linie wird also in die Abschnitte eins und zwei unterteilt, der zweite Teil in die Abschnitte drei und vier.

<sup>16</sup> Obwohl Platon nur mathematische bzw. theoretische Disziplinen als Beispiel nennt, gehören wohl auch empirische Wissenschaften in diesen dritten Bereich und nicht etwa in den zweiten, da es bei diesen ja auch nicht mehr um die konkreten Gegenstände geht, sondern um Abstraktionen, Begriffe, Verallgemeinerungen, theoretische Zusammenhänge und dergleichen aufgrund der konkret erfahrbaren Gegenstände, wie gemäss Platons Beschreibung in 510d-511a offenbar teilweise auch bei den mathematischen bzw. theoretischen Disziplinen.

<sup>17</sup> Zur Dialektik vgl. Strobach, 2009b: Dialektik ist bei Platon nicht klar bestimmt, so dass eine grosse Streubreite des Wortgebrauchs aufzufinden ist, und „in der Literatur nicht selten die resignierende Einschätzung Zustimmung findet, viele Anwendungsfälle des Wortes „Dialektik“ hätten nichts weiter gemeinsam, als das Vorgehen zu bezeichnen, das Platon beim Abfassen eines Dialogs gerade für besonders vielversprechend hielt“. Zur Übersicht vgl. auch Erler, 2007, S. 366-370. Kutschera (2002, Bd. 3, S. 194-202) bestimmt Dialektik bei Platon als Kunstlehre der Argumentation bzw. als Logik. Ähnlich versteht auch Böhme (2000, S. 100-127) Dialektik bei Platon umfassend als „Methode der Logoi“.

<sup>18</sup> Wie Steiner (1992, S. 164f.) gezeigt hat, dienen Hypothesen dabei als Zugang und Anlauf, nicht als Anfang im Sinne eines mathematischen Axioms, um dadurch zum voraussetzungslosen Anfang von allem zu gelangen bzw. sich diesem anzunähern. Vgl. dazu auch Sue, 2006, S. 138-141: „Für Philosophen ist ein [mathematisches] Axiom kein selbstevidentes bzw. unhinterfragbares Prinzip (ἀρχή), sondern nur eine Hypothese, die noch der ontologischen Begründung bedarf, weil sie auf höhere, allgemeinere Gründe zurückgeht. Dieses Zurückgehen auf die umfassenderen Gründe kann erst dort zu einem Ende kommen, wo man einen Grund erreicht, der die Bedingung von allem ist, selber aber nicht in bzw. von anderem begründet ist. Dieser letzte Grund ist absolut, weil er den Anfang von allem (ἀρχὴ πάντα) bezeichnet. Diesen Anfang nennt Platon das Voraussetzungslose (τὸ ἀνυπόθετον), das Voraussetzung alles anderen ist, das selbst aber keine Voraussetzung hat - ausser sich selbst, d.h. seine eigene Voraussetzung ist.“



Vom ersten zum vierten Linienabschnitt nehmen bei den epistemischen Stufen Deutlichkeit, Bestimmtheit und Teilhabe an der Wahrheit zu, sowie der Abbildungsgrad der Gegenstände ab, worauf die Hierarchie der Bereiche gründet. Die Grösse der Abschnitte bleibt unklar, wobei jedoch der zweite Abschnitt des Glaubens und der dritte der Verstandeserkenntnis gemäss den Verhältnisangaben gleich gross sein müssen. Bei den Erkenntnisstufen der einzelnen Abschnitte scheint es sich um die im jeweiligen Abschnitt höchst mögliche Erkenntnisstufe zu handeln, so dass es durchaus auch von Ideen wahre oder falsche Meinungen<sup>19</sup>, jedoch von Abbildern nie Erkenntnis geben kann. Vom Sichtbaren ist demnach nie mehr als Meinung möglich. Wer Erkenntnis tätigen möchte, muss sich am Nicht-Sichtbaren orientieren<sup>20</sup>. Vom ersten zum zweiten Abschnitt wird das Abbild der Gegenstände durch die sinnliche Erfahrung der Gegenstände selber erweitert. Vom zweiten zum dritten Abschnitt wird der Gehalt zwar offenbar nicht quantitativ erweitert, da beide gleich gross sind, jedoch qualitativ erhöht, indem sich die Sicht und der Umgang mit den Gegenständen so verändern, dass ein Wandel von der Meinung zur Erkenntnis stattfinden kann<sup>21</sup>. Und der vierte

<sup>19</sup> Wie Platon ja selber in seinem Werk vorführt, insbesondere im *Parmenides*; vgl. dazu auch Rep. 506b-507a, Tim. 27d.

<sup>20</sup> In diesem Sinne ist wohl auch Tim. 27df. und 52a zu verstehen, wo es heisst, das Seiende sei Gegenstand der Erkenntnis, das Werdende Gegenstand der Sinneswahrnehmung verbunden mit Meinung.

<sup>21</sup> So könnte dieser Übergang z.B. verstanden werden als ein solcher von einer zufälligen zu einer systematisch-intentionalen Informationssammlung und -Verarbeitung, von einem Betrachten und wieder Vergessen zu einem kumulativen Festhalten der Inhalte oder von einem bloss beschränkten Verarbeiten des Wahrgenommenen zu einem intensiven und umfassenden Nachdenken darüber und Verstehen, durch Vergleiche, Analysen, Erschliessen von Zusammenhängen, Prüfung derselben etc., wodurch sich der epistemische Status einer Ansicht erhöht. Dabei geht vielleicht ein gewisser Anteil des Gehalts verloren, während ein anderer dazu gewonnen wird, was sich gemäss Liniengleichnis quantitativ ausgleicht, so dass sich der Umfang der zwei Bereiche eben nicht unterscheidet. Denkbar wäre demnach, dass individuelle Einzelheiten eines konkreten Gegenstands in allgemeinen Betrachtungen verloren gehen, jedoch durch diese allgemeinen Betrachtungen auf epistemisch höherem Niveau neue Eigenschaften oder Zusammenhänge entdeckt werden. Vgl. dazu auch Hardy, 2011, S. 92, der den Unterschied zwischen den Abschnitten zwei und drei ebenfalls in methodologischen Aspekten sieht.

Abschnitt ist schliesslich der Bereich der Ideen, deren Erkenntnis in gewisser Weise alles umfasst<sup>22</sup>.

Auch unter den Ideen gibt es bei Platon eine Hierarchie, worin die Idee des Guten (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) die erste Stelle einnimmt. Dargestellt wird dies u.a. im Sonnengleichnis (vgl. Rep. 506b-509b). Dort ist die Sonne Symbol für die Idee des Guten, später im Höhlengleichnis wieder aufgegriffen (vgl. a.a.O. 516bf., 517bf.), als Ursache (αἰτία) von Erkenntnis und überhaupt allem, selber jedoch nicht „Werden seiend“ und auch nicht „Sein seiend“, sondern „jenseits des Seins“, es an Rang und Vermögen überragend (vgl. 509b)<sup>23</sup>. Wie die Sonne durch ihr Licht und ihre Wärme dem Sichtbaren die Möglichkeit verleihe gesehen zu werden und allem Lebendigen zu leben, so verleihe die Idee des Guten allem Erkennbaren die Möglichkeit erkannt zu werden sowie dessen Sein und Wesen (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν). Das Gute sei das Vollendete oder Vollkommene (τελεώτατον) und übertreffe alles andere (vgl. Phil. 20d). Bei Platon besteht also eine teleologische Ordnung, in der alles Sein auf das Gute bzw. die Idee des Guten hin ausgerichtet ist<sup>24</sup>. Daher heisst es auch in Rep. 517c, wer vernünftig handeln wolle, in privaten wie in öffentlichen Angelegenheiten, müsse die Sonne als Idee des Guten erkennen, als Ursache alles Richtigen und Schönen, von Wahrheit und Vernunft.

Im Höhlengleichnis wird nun mit dem Aufstieg aus der Höhle an die Oberwelt auch der Weg durch die Erkenntnisstufen des Liniengleichnisses bis zur Sonne als Idee des Guten illustriert (vgl. dazu auch Rep. 532b-d). Gemäss Sokrates' eigener Deutung in Rep. 517af. ist die unterirdische Welt dem Bereich des Sichtbaren und somit der Meinung und des Werdens gleichzusetzen, die Oberwelt dem Bereich des „geistig Vernehmbaren“ und also der Erkenntnis und des Seins. Darüber, wo genau die vier Stufen der Erkenntnis im Gang aus der Höhle zu verorten sind, findet man zwar keine genauen Angaben, doch lässt sich dies einigermaßen erschliessen. In der Höhle befinden sich Menschen, die dort angekettet sind, sich nicht bewegen und nur geradeaus schauen können. Hinter ihnen brennt fern und erhöht ein Feuer, und

---

<sup>22</sup> Bzgl. der Erkenntnisstufen scheint daher der vierte Abschnitt den grössten Umfang zu haben, so dass die Abschnitte von vier bis eins kleiner werden, bzgl. der Erkenntnisgegenstände hingegen scheint der erste Abschnitt den grössten Umfang zu haben, so dass die Abschnitte von eins bis vier kleiner werden.

<sup>23</sup> τὸν ἥλιον [...] οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. [...] οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ [...] ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

<sup>24</sup> Vgl. dazu Kutschera, 2002, Bd. 2, S. 110-114, der dargelegt hat, wie bei Platon gemäss „Verbindungspostulat“ alles mit der Idee des Guten zusammenhängt, in einem teleologischen Weltbild, „nach dem die Wirklichkeit einen grossen Sinnzusammenhang bildet, in dem jedes Ding seine spezifische Funktion hat und sich nur von ihr her vollständig begreifen lässt. [...] Das Gute ist nicht nur letztes Ziel unseres eigenen Strebens, sondern zugleich auch Ziel der gesamten Wirklichkeit.“ Dazu auch Wieland, 1999: „Wenn der Begriff des Nützlichen bei Platon auf einen Bereich verweist, der kein Gegenstand möglicher Konventionen mehr ist, so bezieht er sich zugleich auf eine vorgegebene teleologische Ordnung. Es ist eine Ordnung, in die auch jedes menschliche Wollen und Handeln eingefügt bleibt“ (S. 176), eine teleologische Ordnung, „in die jedes individuelle Handeln trotz aller Irrtümer über sich selbst und der aus ihnen resultierenden Verfehlungen eingebettet bleibt“ (S. 182).

dazwischen steht eine Mauer, hinter der andere Menschen allerlei Dinge hin und her tragen, wovon jeweils ein Teil über die Mauer ragt<sup>25</sup>. Die Gefangenen sehen also nur die an die gegenüberliegende Höhlenwand geworfenen Schatten desjenigen, welches über die Mauer ragt, und hören allfällige Gespräche der hinter der Mauer vorbeigehenden Leute. Der Befreite hingegen richtet sich auf, dreht sich um, steigt aus der Höhle hinauf und kann sehen, wie sich dies alles tatsächlich verhält. An der Oberwelt angekommen braucht er wegen des hellen Lichts Angewöhnungszeit<sup>26</sup>, kann dort zunächst nur Schatten und Spiegelbilder von Menschen und anderen Dingen im Wasser erkennen und erst später diese selbst. Daraufhin betrachtet er die Dinge am Himmel und den Himmel selbst, zuerst bei Nacht die Sterne und den Mond, zuletzt bei Tag die Sonne.

Der Gefangenschaft in der Höhle, in der nur Schattenbilder gesehen und den allfällig gehörten Stimmen im Hintergrund zugeschrieben werden, entspricht wohl die erste Stufe der Vermutung, die Stufe der Bilder, Spiegelungen und Schatten. Sobald sich der Philosoph befreit und umgedreht hat, so dass er die Mauer, die Leute dahinter und ihre Gerätschaften sowie das Feuer erblickt, welches die reale Sonne darstellt (vgl. Rep. 517b), befindet er sich auf der zweiten Stufe des Glaubens, der Stufe der Naturgegenstände und Artefakte. Gemäss Abbildungsverhältnis der Gegenstände, wonach die Gegenstände eines Linienabschnitts gleichsam Abbilder der Gegenstände des nachfolgenden Abschnitts darstellen, ist aus a.a.O. 516af. vermutlich zu schliessen, dass die Schatten und Spiegelbilder im Wasser der Oberwelt die dritte Stufe der Verstandeserkenntnis bilden, den Bereich der Wissenschaften und ihrer Gegenstände, und schliesslich die derart abgebildeten Dinge selber die vierte Stufe der Vernunft Einsicht, der Bereich der Ideen, als „wahrhafte Voraussetzungen“ und „Anfang von allem“ (vgl. a.a.O. 511bf.).

Laut Sonnengleichnis befindet sich die Sonne „jenseits des Seins“ und scheint somit nicht mehr der Oberwelt anzugehören. In Bezug auf das Liniengleichnis scheint das zu bedeuten, dass sie auch jenseits des Erkennbaren liegt. Doch andererseits ist eine gewisse Erkenntnis der Sonne dennoch möglich, zumindest, dass sie eben Ursache von Erkenntnis und überhaupt von allem ist. Dieser Widerspruch könnte vielleicht so gedeutet werden, dass die Erkenntnis der Idee des Guten anderer, noch höherer Art als die Erkenntnis der Gegenstände der Dialektik

---

<sup>25</sup> Diese anderen Menschen spielen im Gleichnis als Menschen keine Rolle und könnten evtl. gleichsam personifizierter „dämonischer Kräfte“ die hinter den Erscheinungen stehenden Naturkräfte oder dergleichen darstellen, wovon man zunächst ja auch nur einen Teil ihrer Wirkungen wahrnehmen kann, vergleichbar mit gewissen Göttern der griechischen Mythologie. So befinden sie sich gemäss nachfolgender Zuschreibung ja auch auf der Stufe der Naturgegenstände und Artefakte.

<sup>26</sup> Wahrscheinlich bereits zuvor, da sich ja auf jeder Stufe, vielleicht sogar mit jedem Schritt die Lichtverhältnisse zum noch für die Augen ungewohnt Helleren verändern müssen.

bzw. der Ideen ist, da die Erkenntnis der Idee des Guten auch die Erkenntnis der Ursache sowohl aller anderen Erkenntnis, eben auch der Erkenntnis anderer Ideen, als auch der Ursache aller anderen Dinge, eben auch der anderen Ideen, umfasst. Die Erkenntnis der Idee des Guten scheint also über die Erkenntnisstufen des Liniengleichnisses hinauszugehen, während sie alle anderen Stufen in gewissem Sinne enthält.

Beim Aufstieg des Befreiten erweitern sich dessen Erkenntnis, Horizont und Bewegungsfreiheit des Befreiten laufend. In der Gefangenschaft kann nur ein Ausschnitt der gegenüberliegenden Höhlenwand betrachtet werden, während des Aufstiegs ist die ganze Höhle sichtbar, nur durch deren Wände beschränkt, an der Oberwelt zuerst sozusagen nur der Boden und schliesslich auch der Himmel bzw. alles, was überhaupt erkennbar sein kann. In der Gefangenschaft kann sich der Befreite kaum bewegen, gewinnt während des Aufstiegs zunehmend an Bewegungsfreiheit, zunächst noch eingeschränkt durch den Höhlengang, bis ihm am Schluss sozusagen alle Bereiche der Welt zugänglich sind, ausser der Himmel und darüber Hinausgehendes.

Hierbei zeigt sich, wie der ideale Erkenntnisverlauf Platons bis zur höchsten Erkenntnis der Idee des Guten fortschreitet. Doch scheint das menschliche Erkenntnisvermögen bei Platon grundsätzlich beschränkt, und daher keine vollkommene Erkenntnis möglich zu sein. Sinneswahrnehmung ist gemäss Platons Darstellung variabel, unzuverlässig und somit kein hinreichendes Erkenntnismittel, sondern höchst defizitär, insbesondere zur Erkenntnis der Ideen, denn diese sind eben nicht sinnlich wahrnehmbar. Die Sinne liefern laut Sokrates keine genauen und sicheren Informationen, sondern beeinträchtigen oder verfälschen unser Erkenntnisvermögen immer wieder (vgl. Phd. 65b-66e, 79b-d, 82d-83b). In Rep. 523a-524c zeigt er, dass mittels Sinneswahrnehmung an ein und demselben Objekt verschiedene, ja gar gegensätzliche Eigenschaften wahrgenommen werden können, relativ zu den Vergleichsobjekten<sup>27</sup>. Das Sehen sei zwar der schärfste aller leiblichen Sinne, doch eine weitergehende Einsicht könne damit nicht getätigt werden. Dem Menschen sei in seiner Leiblichkeit nur ein verfälschtes, wandelbares, unreines bzw. trübes Abbild der Welt zugänglich (vgl. Phdr. 249e-250d).

Auch im *Theaitetos* ist zu lesen<sup>28</sup>, dass Sinnesempfindungen relativ seien, abhängig von der individuellen Perspektive und verschiedenen Lebewesen auf verschiedene Weisen erscheinend, auch unter verschiedenen Menschen und sogar bei einem selbst, da man sich selbst

---

<sup>27</sup> Im Text wird u.a. exemplarisch die Grösse verschiedener Finger miteinander verglichen, wobei ein mittelgrosser Finger gross erscheint im Vergleich zu einem kleineren, hingegen klein im Vergleich zu einem grösseren.

<sup>28</sup> Bei der Prüfung der These, Erkenntnis sei Wahrnehmung, in Verbindung mit der Lehre des Protagoras, wonach der Mensch das Mass aller Dinge sei (vgl. 151d-152a).

niemals gleich verhalte. Man könne sich also nie sicher sein, dass ein anderer dieselbe Sache auf dieselbe Weise wahrnehme, wie man selbst, und nicht einmal, dass sie zu verschiedenen Zeitpunkten einem selber auf dieselbe Weise erscheine. Die Sinneswahrnehmung bestehe nur für den Wahrnehmenden, in der Wechselwirkung mit dem Wahrgenommenen, nicht losgelöst davon (vgl. 152a-160c). Sinneswahrnehmungen sind demnach lediglich relative Ansichten aufgrund einer aktuellen Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt. Wie deren Gegenstände unabhängig vom Betrachter sind, kann mittels Sinneswahrnehmung nicht erkannt werden, sondern nur, wie sie zu einem bestimmten Zeitpunkt erscheinen. Angewandt auf das verwendete Beispiel der Wahrnehmung der Farbe Rot (vgl. 154b, 156df., 182af., 182df.) bedeutet das: Wenn einem etwas rot erscheint, kann man weder davon ausgehen, dass ein anderer dieselbe Sinneswahrnehmung hat, noch man selber zu einem anderen Zeitpunkt<sup>29</sup>, selbst wenn alle immer denselben Namen dafür verwenden. Wäre vollständiger Verlass auf die Sinneswahrnehmung, müssten die individuellen, auch voneinander abweichenden Ansichten aller Menschen im selben Masse wahr sein, so dass es nicht eine objektive Wahrheit gäbe, unabhängig davon, ob sie erkannt würde, oder nicht, sondern so viele Wahrheiten wie Subjekte der Sinneswahrnehmung, was hier offensichtlich nicht akzeptabel erscheint (vgl. 170a-171c).

Sokrates beruft sich weiter auf Heraklits Flusstheorie, wonach sich alles, auch das Wahrgenommene, im Fluss befinde und daher unbeständig sei, so dass das beständige Wesen einer Sache nicht erkannt werden könne (vgl. 182a-183c)<sup>30</sup>. Zudem seien gemäss 184b-186e die Sinnesvermögen beschränkt auf den jeweils durch sie wahrnehmbaren Ausschnitt der Wirklichkeit. Was mittels des einen Sinnes wahrgenommen werden könne, könne nicht auch mit einem anderen wahrgenommen werden. Was man beispielsweise sehen könne, könne man nicht auch hören. Darüber hinaus gebe es auch Dinge, die mit gar keinem Sinn erfasst und untersucht werden könnten, wie Sein und Nichtsein, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Einheit und Verschiedenheit, Schönheit und Hässlichkeit, Güte und Schlechtigkeit etc. Auch dadurch lasse sich also das wahre Wesen der Dinge nicht mittels Sinneswahrnehmungen erfassen, sondern dieses stehe sozusagen hinter deren Eindrücken und Erscheinungen. Über Sinneswahrnehmung würden Mensch wie Tier bereits ab Geburt verfügen, doch sie sei noch keine Erkenntnis der Wahrheit bzw. des Wesens von etwas. Um hinter die Sinneserscheinungen zu blicken, werde ein anderes, nicht ein leibliches Werkzeug, sondern ein seelisches Vermögen (δύναμις) benötigt. Dennoch soll auch die Sinneswahrnehmung nicht ganz ausser Acht gelassen

---

<sup>29</sup> Z.B. bei Krankheit (vgl. 159b-e).

<sup>30</sup> Demzufolge steht die empirische Welt bei Platon in gewisser Weise zwischen Sein und Nichtsein (vgl. Kutschera 2002, Bd. 2, S. 99).



werden, denn die Schlüsse, welche dieses andere, seelische Vermögen ziehe, um Sein und Wahrheit zu erkennen, ziehe es auch aus den Sinneseindrücken (vgl. 185c-186e). Auch aus dem Werden der unbeständigen empirischen Erscheinungen können gewisse wahrscheinliche Erkenntnisse gewonnen werden, als „Vergnügen ohne Reue“ und „massvoller, vernünftiger Zeitvertreib“ (vgl. Tim. 59cf.), empirische Erkenntnisse also, die nicht einfach wert- oder sinnlos sind<sup>31</sup>.

Mit diesem seelischen Vermögen wird hier vermutlich auf das noch zu besprechende Logistikon angespielt. Doch bei Platon ist dem Menschen auch damit offenbar nie vollkommenes, abgeschlossenes Wissen möglich, sondern immer nur Erkenntnisse mit gewissen Einschränkungen. Diese grundsätzliche Beschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens wird u.a. wiederholt mit dem Gegensatz göttlich – menschlich illustriert: Nur Götter verfügen bei Platon über vollkommenes Wissen, denn, um dieses zu erlangen, braucht man ein göttliches, i.e. vollkommenes Erkenntnisvermögen. So meint Sokrates in Phdr. 278d: „Jemanden einen Weisen zu nennen [...] scheint mir etwas Grosses zu sein und nur einem Gott zu gebühren, einen Freund der Weisheit oder dergleichen jedoch ist viel passender und angemessener.“<sup>32</sup> Kein Gott müsse nach Erkenntnis und Weisheit streben, denn er habe dies schon (vgl. Symp. 204a).

---

<sup>31</sup> Wie ja beispielsweise auch Platons umfassende, in den Weltentstehungsmythos des *Timaios* eingebaute empirische Theorien zeigen. Vgl. auch Kutschera (2002, Bd. 3, S. 46f.), der in der Besprechung des *Timaios* Platons Haltung zu naturphilosophischen Untersuchungen so beschreibt: „Einerseits die Skepsis bzgl. ihrer Resultate - über Wahrscheinlichkeiten kommt man hier nicht hinaus und es gibt oft konkurrierende Erklärungen der Phänomene, die nicht weniger plausibel sind -, andererseits ist es nicht nur ein intellektuelles Vergnügen, sondern auch ein ernstes Anliegen, sich um das Verständnis von Welt und Mensch zu bemühen, und nur ein tiefes Interesse Platons an der empirischen Wirklichkeit erklärt, dass er offenbar doch sehr viel Zeit und Mühe in die Entwicklung plausibler Theorien investiert hat.“

<sup>32</sup> τὸ μὲν σοφόν, ὃ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶν μόνῳ πρόπειν: τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτοῖς καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρω ἔχοι. Zu dieser Stelle vgl. auch Ferber, 2007, S. 34f.: „Damit wird schon im Bereich des Ideenwissens eine grundsätzliche und nicht zu überwindende Grenze des menschlichen Wissens gegenüber dem göttlichen gezogen. Was heisst das aber anderes, als dass menschliches Wissen schon im Bereich der Ideen im Unterschied zum göttlichen noch nicht den „höchsten möglichen Gewissheitsgrad“ erreicht hat bzw. unfehlbar ist, sondern eine „doxastische“ Kautele enthält?“ Ähnlich erkennt auch Griswold (1996) bereits im vorangehenden Wagengleichnis (vgl. Phdr. 246a-256e) die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Erkenntnisvermögen: „[...] the gods obtain an undistorted vision of Being. Being *appears* to them as it *is*. [...] To the gods they [the Beings] appear in an unmediated form and so as they are. [...] nongodly souls cannot see the Beings directly. Hence they cannot see them in an aperspectival way.“ (S. 104f.) „Undistorted nous is the realm of the gods; but men are not gods. Men are endowed with a partial and possibly blurred noetic vision of Truth that has been digested and reshaped by dianoia into linguistic form.“ (S. 108). Dazu auch Hardy, 2011, S. 79f.: „Das perfekte, göttliche Wissen ist ein vollkommen täuschungsfreier und vollkommen guter Zustand, der den Menschen nicht erreichbar ist. Auf dieser Ebene bräuchte man sich nicht um Wissen zu bemühen und daher weder seine Meinungen noch seine charakterliche Einstellung zu prüfen. Das perfekte Wissen ist ein epistemisches, eudämonistisches und ethisches Ideal.“ Und Karl 2010, S. 131: „[...] im Vergleich zum göttlichen Wissen, das in einem absoluten Sinn vollständig ist, bleibt das menschliche Wissen ohne Wert bzw. steht unter dem Vorbehalt der Unvollkommenheit. [...] Menschliches Wissen ist sterbliches Wissen [...]“

Unter den Menschen hingegen besitzt derjenige den höchsten Grad an Weisheit, der wie Sokrates sein Nichtwissen erkannt hat und nach Weisheit bzw. Erkenntnis strebt, i.e. der Philosoph. „Niemand ist weiser als Sokrates.“ So laute der von der Pythia verkündete Spruch des Orakels von Delphi, wie in der *Apologia* zu lesen ist. In der nachfolgenden Untersuchung der Sache und Prüfung von für weise Gehaltenen durch Sokrates habe sich gezeigt, dass diese zwar vielen anderen weise zu sein schienen und am meisten sich selbst, es aber ganz und gar nicht gewesen seien. Damit habe sich der Orakelspruch wider Sokrates' eigenes Erwarten bestätigt. Obwohl nämlich alle nichts gewusst hätten, hätten die Scheinweisen dennoch gemeint etwas zu wissen, Sokrates hingegen nicht. Er sei daher um dieses wenige doch weiser, dass er, was er nicht wisse, auch nicht glaube zu wissen (vgl. 21a-22a). Dies sei die menschliche Weisheit (ἀνθρωπίνη σοφία), während jede Weisheit, die darüber hinaus gehe, grösser als dem Menschen angemessen sei (μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον), d.h. also übermenschlich, die menschlichen Möglichkeiten grundsätzlich übersteigend (vgl. 20df., 21df.). Im Vergleich zur göttlichen Weisheit sei die menschliche nur wenig oder gar nichts wert<sup>33</sup>, weshalb auch derjenige Mensch der weiseste sei, der wie Sokrates erkenne, dass seine eigene Weisheit nichts wert sei bzw. nur beschränkten Wert habe (vgl. 23af.). Dementsprechend gebärt Sokrates selber keine Weisheit, weiss keine letzten Antworten, sondern nur, dass er nichts weiss (vgl. Tht. 150cf.).

Auch aus einigen der zentralen platonischen Gleichnisse kann diese Beschränkung des Erkenntnisvermögens herausgelesen werden. Die Idee des Guten als höchsten Erkenntnisgegenstands wird im Sonnengleichnis und im nachfolgenden Höhlengleichnis der *Politeia* gemäss Lichtmetaphorik mit der Sonne als gleichsam manifestiertes, reines, hellstes Licht dargestellt. Und da die Sonne bzw. die Idee des Guten Ursache von Erkenntnis und überhaupt allem sein soll, müsste folglich zur vollkommenen Erkenntnis jeder Sache auch die Idee des Guten vollkommen erkannt werden. Nun ist aber das Licht der Sonne für die menschlichen Augen bekanntlich zu hell, um länger hineinzusehen und etwas Genaueres zu erkennen. Geht man davon aus, dass Platon diesen Aspekt nicht ignoriert und auch diesbezüglich sein Symbol wohl überlegt gewählt hat, darf dies nicht unbeachtet gelassen werden. Immerhin ist beim Aufstieg des Befreiten aus der Höhle mehrmals ausdrücklich von Blendung und dadurch schmerzenden Augen die Rede (vgl. 515e-516b). Dass der Befreite dazu in der Lage sei, die Sonne zu betrachten, ist also wohl in diesem Sinne einer sehr beschränkten Betrachtung zu verstehen. Und wenn nun die Erkenntnis dieser ersten Ursache unvollkommen

---

<sup>33</sup> ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.

bleibt, muss auch alle andere Erkenntnis unvollkommen bleiben. Eine vollkommene Erkenntnis der Sonne bzw. der Idee des Guten und somit eine vollkommene Erkenntnis irgendeiner Sache scheint hier für den Menschen nicht möglich zu sein. Dies scheint in Zusammenhang mit Phd. 99d-100a zu stehen, wo aufgrund unausweichlicher Blendung vom Unvermögen gesprochen wird, die Sonne direkt zu betrachten. So erinnert die Passage denn auch stark an die Erfahrungen des Befreiten an der Oberwelt, da auch hier von Spiegelbildern der Sonne im Wasser die Rede ist, die man besser betrachten könne als die Sonne selber. Diese Stelle dient bezeichnenderweise als Einleitung zu Sokrates' Ausführungen über die Ideen, wobei solches Unvermögen nicht nur die Sonne betreffe, sondern die direkte Betrachtung des wahren Wesens jeder Sache. Die menschlichen Augen sind bei Platon also nicht für ein unmittelbares Sehen des Wesens der Dinge geschaffen, und dies wohl in wörtlicher wie metaphorischer Bedeutung: Mit dem menschlichen Erkenntnisvermögen scheint bei Platon auch hier keine unmittelbar-vollkommene Erkenntnis möglich zu sein.

In der Annahme einer wohl überlegten Wahl dieses Symbols der Sonne ist verbunden mit Platons Vertikalmetaphorik zu deren beschränkter Erkenntnismöglichkeit noch ein weiterer Aspekt enthalten: die räumliche Unerreichbarkeit der Sonne. Als topografisch höchster Punkt der menschlichen Lebenswelt, „jenseits des Seins“, befindet sich die Sonne sozusagen ausserhalb des Himmels und kann nur aus der Ferne gesehen werden. Dies erinnert an den „überhimmlischen Ort“ (ὕπερουράνιος τόπος) im Wagengleichnis (vgl. Phdr. 247c). Deutet man das Gleichnis so, dass es bestimmte Aspekte des Seelenlebens im Diesseits beleuchten soll<sup>34</sup>, enthält es ebenfalls Hinweise auf die Beschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens. Darin fliegen die geflügelten Seelen zwischen Erde und Himmel umher, wobei sich der göttliche Bereich des Schönen und Guten ausserhalb des Himmels befindet (vgl. a.a.O. 246a-248c). Während die Götter den Rand des Himmels überschreiten können, ist dies allen anderen nicht möglich. Auch die vernünftigsten Seelen der Menschen können den Göttern nicht gänzlich folgen und vollkommen in den „überhimmlischen Raum“ eintauchen, sondern vermögen lediglich für eine gewisse Zeit den Kopf des Wagenlenkers über den Himmelsrand hinauszustrecken, geängstigt und kaum etwas vom Seienden erblickend. Auch die vernünftigsten Seelen vermögen hier das Göttliche bzw. das Gute also nicht vollkommen zu erkennen.

Entsprechend dieser epistemischen Defizite des Menschen betont denn auch Sokrates in Rep. 506b-e, er wisse nicht vollkommen, was das Gute sei, sondern könne nur seine

---

<sup>34</sup> Wie in Kap. 2.2.3.2 noch dargelegt werden wird.

gegenwärtige Meinung darüber äussern. Ebenso meint er in a.a.O. 517b, es sei seine Hoffnung, dass es sich mit dem im Höhlengleichnis bzgl. Erkenntnis Beschriebenen so verhalte, wie dargestellt, wobei nur Gott allein wisse, ob dies der Wahrheit entspreche<sup>35</sup>. Wer wenn nicht Sokrates hätte in Platons Augen wohl am meisten erkannt und so auch am meisten über die Idee des Guten. Dass er ihn nun solches sagen lässt, wie auch die bereits erwähnten Äusserungen zum eigenen Nichtwissen generell können also als Hinweise auf Platons Annahme einer grundsätzlichen Beschränktheit des Erkenntnisvermögens verstanden werden. Auch einem Sokrates bleibt offenbar nur das in a.a.O. 505ef. Angesprochene: das Gute anzustreben und um dessentwillen alles zu tun, bloss ahnend, es gebe so etwas, und schwankend, ohne es hinreichend erfassen und sich eine feste Meinung darüber bilden zu können.

Des Weiteren wird in Tim. 29b-d gesagt, über die beständigen „Vorbilder“ (παράδειγμα) der Dinge in der Welt, i.e. das Sein, könne man auch beständige und unwiderlegbare Aussagen machen, soweit es möglich sei<sup>36</sup>, über deren „Abbilder“ (εἰκόν) hingegen, i.e. das Werden bzw. die sinnlichen Erscheinungen, seien nur wahrscheinliche Aussagen (εἰκὸς λόγος / μῦθος) möglich<sup>37</sup>. Weiter schreibt Platon in a.a.O. 90bf.: Wer sich bemühe um Wissbegierde und wahre Einsichten, werde Unsterbliches und Göttliches erkennen, wenn er die Wahrheit berühre, und so an der Unsterblichkeit teilhaben, soweit es der menschlichen Natur möglich sei<sup>38</sup>. Auch in diesen beiden Passagen sind mit „soweit es möglich ist“, „wahrscheinlichen Aussagen“ und „soweit es der menschlichen Natur möglich ist“ Relativierungen enthalten, welche anzudeuten scheinen, dass es für den Menschen keine vollkommene Erkenntnis gibt.

Schliesslich kann auch aus dem philosophischen Streben nach Erkenntnis bzw. nach Wahrheit (vgl. u.a. Rep. 475b-476b, 485a-c, 490af.) herausgelesen werden, dass eben wohl auch die platonischen Philosophen nie vollkommenes Wissen besitzen können, sondern sich stets darum bemühen müssen so viel zu sehen, wie die menschliche Natur erlaubt. Denn einer, der bereits über vollkommenes Wissen verfüge, müsse nicht mehr nach Erkenntnis streben, nur wer kein solches besitze und sich dessen auch bewusst sei, suche danach (vgl. Alk. I 106d, 109e; Symp. 204a). Vollkommenes Wissen scheint bei Platon aufgrund der Defizite der menschlichen Erkenntnismittel ein unerreichbares Ziel zu sein, und somit das Bedürfnis nach

---

<sup>35</sup> Ähnlich äussert sich Sokrates auch in Rep. 533a zur Betrachtung der Dialektik, dass er über die Sache nur so gut reden könne, wie sie sich ihm zeige, ohne sagen zu können, ob dies wahr oder falsch sei, sondern lediglich, dass es wohl so etwas gebe.

<sup>36</sup> καθ' ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει.

<sup>37</sup> Vgl. auch Tim. 30bf., 48c-e.

<sup>38</sup> τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἅνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται [...] καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται.

vollkommener, objektiver Wahrheit unerfüllt zu bleiben<sup>39</sup>. Deshalb ist bei Platon wohl auch „Philosophos“, der Erkenntnissuchende, die höchste Stufe menschlicher Lebensformen, und nicht „Sophos“, der Wissende.

Allerdings gibt es auch Stellen, die anders gedeutet werden können, wo keine Relativierungen erkennbar sind, oder Beschränkungen des Erkenntnisvermögens angedeutet werden. So ist beispielsweise in Phd. 65bf. zu lesen, im Denken werde das Seiende klar, und in a.a.O. 79d, das Reine, Seiende, Unsterbliche und stets Gleichbleibende könne die Seele durch sich selbst betrachten. Gemäss Rep. 477a-478c ist das vollkommen Seiende auch vollkommen erkennbar, in a.a.O. 508d kann die Seele das Wahre und Seiende sehen und erkennen, in a.a.O. 511b-d erkennt der Verstand mittels Messkunst, Verrechnungen, Überlegungen und Erschliessen und ergreift mittels dialektischen Vermögens bzw. Erkenntnis den Anfang von allem, und laut a.a.O. 532af. könne man mit der Vernunft das Seiende erfassen. Ebenfalls heisst es in Symp. 212a, man könne das Schöne betrachten und somit das Wahre berühren, sowie in Tim. 27df., das Seiende sei durch das Erkenntnisvermögen zu erfassen.

Man kann solche Stellen durchaus so interpretieren, dass vollkommenes Wissen bei Platon möglich ist, aber offenbar noch nicht einmal von Sokrates erreicht wurde, insgesamt scheint jedoch bei Hinweisen auf eine grundsätzliche Beschränkung des Erkenntnisvermögens an Anzahl und Ausarbeitung ein Übergewicht zu bestehen. Dem wird an solchen Stellen denn auch nicht zwingend widersprochen. Nur weil eine gewisse Erkenntnis stattfinden, und „Wahrheit berührt“ werden kann, bedeutet das ja noch nicht, dass eine vollkommene Erkenntnis möglich, und die ganze Wahrheit gänzlich zu erfassen ist, zumal dies bei Platon ja an keiner Stelle ausdrücklich gesagt wird. Wenn Platon in Rep. 477a-478c schreibt, das vollkommen Seiende sei auch vollkommen erkennbar<sup>40</sup>, das Nichtseiende dagegen ganz und gar unerkennbar, ist dies vermutlich keine Aussage über das menschliche Potential, sondern eine rein theoretische Bestimmung hinsichtlich der Parallelität von Seins- und epistemischen Stufen, wie später im Liniengleichnis ausgeführt. So legt Sokrates in dieser Passage ja auch dar, dass Gegenstand der Erkenntnis das Seiende sei, Gegenstand der Unkenntnis das Nichtseiende, und die Meinung und deren Gegenstand dazwischen lägen. Theoretisch hätte vollkommene Erkenntnis demnach vollkommen Seiendes bzw. vollkommene Wahrheit zum Gegenstand, und wäre das vollkommen Seiende auch vollkommen erkennbar. Praktisch hingegen scheint bei Platon aufgrund des bisher Dargelegten eine solch vollkommene Erkenntnis nicht möglich zu sein.

---

<sup>39</sup> Vgl. dazu Ferber (2007, S. 59), der bei Platon im Bedürfnis und Streben nach reiner Objektivität und Aperspektivität sowie in der durch die Defizienz der Erkenntnismittel begründeten Verhinderung der Erfüllung dieses Strebens infolge ihrer Perspektivität *das* erkenntnistheoretische Fundamentalparadox sieht.

<sup>40</sup> τὸ παντελὲς ὃν παντελὲς γνωστόν.

Obschon es bei Platon also vermutlich kein vollkommenes Wissen für den Menschen gibt, zeigt sich, dass eine gewisse Erkenntnis doch nicht ausgeschlossen ist. In Anlehnung an Phdr. 248af. kann der Mensch zwar den Rand des Himmels bzw. die Grenze zwischen Menschlichem und Göttlichem nicht überschreiten und vollständig in den Bereich des Göttlichen eintreten, doch den Kopf hinausrecken und wenigstens in gewisser Masse etwas davon sehen kann er sehr wohl. Wenn auch menschliche Erkenntnis bei Platon vielleicht nie die ganze Wahrheit zu erfassen vermag, so ist sie doch partiell erkennbar, indem man sich ihr schrittweise annähert, mittels unablässiger Suche, Prüfung des Gefundenen, Anpassen oder Verwerfen und Weitersuche, ohne je vollkommene Gewissheit zu haben und an ein Ende zu kommen. Ansonsten wäre ja auch bei Platon alle Erkenntnissuche sinnlos. Das im platonischen Werk immer wiederkehrende und besonders hervorgehobene philosophische Streben scheint denn auch auf diese graduell epistemische Approximation zu verweisen. So liest man entsprechend in Rep. 490af., der Philosoph schreite immer weiter fort und nähere sich der Wahrheit (πλησιάζας [...] τῷ ὄντι ὄντως). Obwohl der Philosoph im Streben nach dem Guten nur eine Ahnung davon hat und dabei schwankt, befindet er sich bei Platon eben doch am wenigsten im Dunkeln und sieht mehr davon als andere, insbesondere bzgl. der Erkenntnis, inwiefern das Gute gut sei (vgl. a.a.O. 505ef.).

Eine solch graduell epistemische Approximation wird auch im *Phaidon* angedeutet, wenn in 65e zu lesen ist, wer am meisten dafür tue, komme auch der Erkenntnis der Wahrheit am Nächsten (ἐγγύτατα εἶναι), und in 67a, solange wir leben, würden wir dem Wissen nur dann am Nächsten sein (ἐγγυτάτω εἶναι), wenn wir möglichst wenig mit dem Leib zu tun hätten. Solange man an seinen Leib gebunden sei, könne man nichts rein und vollständig erkennen, so dass man entweder niemals vollkommenes Wissen erlange oder erst nach dem Tod (vgl. 66e)<sup>41</sup>. Dies kann man ebenfalls aus Krit. 46bf. herauslesen, wo Sokrates meint, er gehorche immer und unbedingt derjenigen Meinung, die sich als die beste erwiesen habe. Ähnlich bestätigt Simmias in Phd. 85cf. die Haltung Sokrates': Es sei nötig eine Ansicht auf alle mögliche Weise zu prüfen, obwohl etwas Sicheres darüber zu wissen entweder unmöglich oder sehr schwer sei, und man solle sich so die beste und unwiderleglichste Meinung darüber aneignen. An beiden Stellen scheint nicht mehr als ein ständig fortschreitender Prozess der Meinungsbildung und

---

<sup>41</sup> Auch die Ideen lassen sich demzufolge nicht vollständig erfassen und bestimmen, was auch die intendierte, implizite Kernaussage bzw. Schlussfolgerung der Kritik der Ideenlehre im *Parmenides* sein könnte.

Annäherung an die Wahrheit sowie eine daraus resultierende geprüfte Ansicht möglich zu sein<sup>42</sup>. Auch die „beste Meinung“ ist eben kein vollkommenes, gesichertes Wissen.

Solch epistemische Approximation tätigt der Befreite bei seinem Aufstieg aus der Höhle, wenn dieser zunehmend zu erkennen und sich der Wahrheit und schliesslich der Idee des Guten zu nähern vermag, und sie scheint ebenfalls im von Diotima beschriebenen Weg zur Schau des Schönen in Symp. 210a-212a aufgezeigt zu werden. Auch im *Symposion* wird bzgl. Erkenntnis des Schönen an sich bzw. der Idee des Schönen eine eher zurückhaltende Sprache verwendet mit vorwiegend visuellen Begriffen, was eben nicht auf eine vollkommene Erkenntnis des Schönen hindeutet. Doch auch hier kann man sich dieser schrittweise annähern, erkennbar an Ausdrücken wie „nachgehen“ (διώκειν, 210b), „sich begeben“ (τετραμμένος, 210d) und „stufenweise hinaufsteigen“ (ἐπανιέναι ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς, 211c), Letzteres in der besprochenen Vertikalmetaphorik. Ferner ist diese graduell epistemische Approximation im *VII. Brief* aufzufinden. In 342a-344b schreibt Platon von fünf Stufen der Erkenntnis bzw. der Erkenntnisgegenstände, am Beispiel des Kreises dargelegt:

1. der blosser Name einer Sache,
2. deren Erklärung oder Beschreibung,
3. vergängliche Reproduktionen, Abbilder oder Darstellungen,
4. Erkenntnis, Einsicht oder wahre Meinung darüber und
5. das Wesen der Sache selber.

Die Stufen eins bis vier seien dabei nicht hinreichend, unzuverlässig, nur unvollkommene Abbilder des wahren Wesens der Sache und lieferten somit nicht, was gesucht werde. Denn nicht das „Wie“ (τὸ ποῖόν τι), also wie etwas ist, werde gesucht, sondern das „Was“ (τὸ τί), was es ist, sein wahres, beständiges Wesen (φύσις / οὐσία), das wahrhaft Seiende (ἀληθὺς ὄν). Die angestrebte fünfte Stufe scheint jedoch auch hier nie vollständig erreicht werden zu können, sondern höchstens partiell, erneut nur, „soweit es dem Menschen möglich ist“ (εἰς τὸ δυνατόν / εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην)<sup>43</sup>, und auch dann entstehe kaum und nur mit grosser Mühe (μόγισ) Erkenntnis. Auch hier kann man sich der fünften Stufe im Idealfall offenbar nur „am nächsten annähern“ (ἐγγύτατα πλησιάζειν), sie jedoch nicht vollständig erfassen<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Vgl. dazu auch Hardy, 2011, S. 84: „Aus diesen Annahmen folgt, dass es sich, erstens, bei der Wissenssuche um einen graduellen Prozess handelt, das so erzielte Wissen also in unterschiedlichen Graden auftritt und man sich, zweitens, dem perfekten Wissen durch die erfolgreiche Verteidigung einer hypothetischen Definition jeweils annähert. Im Erfolgsfalle gelangen wir so zu gerechtfertigten Meinungen, im besten Falle zu widerlegungsresistenten Meinungen (*Phaidon* 85c-d).“

<sup>43</sup> Was in 344bf. zweimal geäussert wird und somit ein gewisses Gewicht aufweist.

<sup>44</sup> Vgl. dazu auch Ferber, 2007, S. 51-66, 87-121, u.a. S. 53: „Kommt der *nous* der Idee „an Verwandtschaft und Ähnlichkeit“ nur „am nächsten“, ist das andere aber weiter entfernt, so ist auch der *nous* noch von der Idee - wenn auch weniger weit - entfernt. (Er „ergreift“ also die Idee noch nicht.)“

Da das menschliche Erkenntnisvermögen bei Platon nicht für unmittelbar-vollkommene Erkenntnis geschaffen zu sein scheint, muss zur Erkenntnissuche neben der beschränkt direkten Betrachtung auf die „zweitbeste Fahrt“ zurückgegriffen werden, die „deuteros plous“ (δεύτερος πλοῦς), der Umweg über das Nachdenken (εἰς τοὺς λόγους), eine Art indirekte Betrachtung mittels Abbilder, Erahnen und Erschliessen, um sich dadurch der Wahrheit indirekt anzunähern (vgl. Phd. 99c-100a)<sup>45</sup>. Wie Platon immer wieder exemplarisch vorführt, scheinen u.a. Hypothesen<sup>46</sup>, Gedankenexperimente, Gleichnisse und Analogieschlüsse zu solchen Umwegen zu zählen. Dies wird an verschiedenen Stellen noch etwas ausgeführt. Sokrates erklärt in Phd. 100a, dass er in seiner Suche nach Erkenntnis den ihm jeweils am stärksten dünkenden Gedanken zugrunde lege und in der folgenden Untersuchung davon ausgehe, indem er das damit in Kohärenz Stehende als wahr setze, und das nicht Übereinstimmende als falsch<sup>47</sup>. So würden Philosophen eine Untersuchung angehen, von Voraussetzung (ὑπόθεσις) zu Voraussetzung schreitend, d.h. von einer Voraussetzung eine Stufe höher zu deren Voraussetzung usw., eine jede prüfend und deren Folgen betrachtend, ohne dabei Dinge zu vermischen<sup>48</sup> (vgl. a.a.O. 101df.). Ebenso besteht in Rep. 511b-d der Erkenntnisfortschritt darin, Hypothesen aufzustellen und durchzugehen, bis zum voraussetzungslosen Anfang von allem. Und ähnlich legt auch Parmenides im gleichnamigen Dialog dar, dass man in einer philosophischen Untersuchung sowohl von einer Hypothese (ὑπόθεσις) ausgehe, prüfend, was sich daraus ergebe, als auch von deren Negation, deren Folgen beleuchtend (vgl. Parm. 135e-136c). Auf diese Weise werden in Platons Werk mehrfach Hypothesen aufgestellt, die es im Anschluss zu prüfen gilt, oder die als Hilfsmittel dienen, um eine andere Sache zu untersuchen. Damit hierbei etwas klarer erkannt werden könne, betrachte man laut Sokrates je nach Untersuchungsgegenstand vorzugsweise extreme Fälle, welche die entsprechenden Eigenschaften oder Verhältnisse im höchsten Ausmass zeigen (vgl. Phil. 44d-45a).

Angesichts dessen, wie er dieses methodische Vorgehen vorführt, scheint es, dass Erkenntnis bei Platon neben positivem Auffinden von möglicherweise Wahrem hauptsächlich in negativer Weise erfolgt, als Erkenntnis, dass etwas nicht wahr ist, durch Prüfung von Annahmen und Zurückweisung derer, die sich als falsch herausgestellt haben, exemplarisch aufgezeigt mit dem sokratischen Elenchos als Überführung des Scheinwissens. Mit einem

---

<sup>45</sup> Wie Wieland (1999, S. 207) gezeigt hat, kritisiert Platon also nicht Abbilder an sich, sondern das fehlende Bewusstsein, dass es sich dabei um Abbilder und nicht bereits unmittelbar um die Sache selbst handelt, und somit die Sache selbst mit ihrem Abbild verwechselt zu werden droht. Die Verwendung von Bildern kann demzufolge durchaus hilfreich sein für die Erkenntnissuche.

<sup>46</sup> Selbstverständlich nicht im Sinne moderner empirischer Forschungsmethoden; vgl. dazu Mesch, 2009b, S. 220.

<sup>47</sup> Eine ähnliche Aussage findet sich in Krit. 46bf.

<sup>48</sup> Im Gegensatz zu den Sophisten.



defizitären Erkenntnisvermögen lässt sich in positiver Weise nie abschliessend beurteilen, ob etwas wahr ist, sondern nur in negativer Weise, ob etwas falsch ist, und auch dies nur unter gewissen Umständen<sup>49</sup>. Durch solche Aufdeckung falscher Ansichten wird der Weg frei zur weiteren Suche und Prüfung, um von einer falschen Ansicht zu einer vielleicht weniger falschen fortzuschreiten, sich auf diese Weise eben die „beste und unwiderleglichste der menschlichen Meinungen“ (vgl. Phd. 85cf.) anzueignen und sich so der Wahrheit anzunähern.

Aufgrund der epistemischen Defizite scheint Erkenntnissuche bei Platon immer auch gekennzeichnet zu sein durch Ungewissheit sowie zuweilen Verwunderung und Ratlosigkeit. So meint Sokrates in Tht. 155d, das Staunen (θαυμάζειν) sei gar sehr ein Zustand des Philosophen, und es gebe keinen anderen Anfang der Philosophie als das Staunen, wobei dies wahrscheinlich sowohl den Anfang philosophischer Erkenntnissuche überhaupt als auch den Ausgangspunkt der Weitersuche nach Prüfung des zuvor Gefundenen betrifft. Desgleichen ist philosophisches Streben bei Platon geprägt von einer gewissen Rastlosigkeit. In Men. 86bf. sind sich Menon und Sokrates darüber einig, dass gesucht werden müsse, was man nicht wisse. Solange also die letzten Antworten nicht gefunden sind, geht die Suche weiter, und da es bei Platon eben keine letzten Antworten für den Menschen zu geben scheint, ist es eine endlose Suche. Der Philosoph steht bei Platon per definitionem immer zwischen Wissen und Nichtwissen und ist somit weder ein Weiser bzw. Gott noch ein völlig Unverständiger (vgl. Symp. 203e-204b)<sup>50</sup>.

Wie genau gestaltet sich nun Platons epistemisches Spektrum? Und wo ist darin partiell-approximative Erkenntnis einzuordnen? Angaben dazu findet man ausser im Liniengleichnis in Rep. 476c-480a, wo Sokrates unterscheidet zwischen Erkenntnis (γνῶσις / γνώμη / ἐπιστήμη / γυγνώσκειν / εἰδέναι), Unwissen (ἄγνοια / ἄγνοια) und Meinung (δόξα / δοξάζειν). Erkenntnis sei dabei unfehlbar, Meinung hingegen fehlbar, da sich Erkenntnis auf das Seiende bzw. Wahre beziehe, Unwissen auf das Nichtseiende bzw. Falsche, und Meinung auf etwas zwischen Seiendem und Nichtseiendem bzw. zwischen Wahrem und Falschem. Daher liege die Meinung zwischen Erkenntnis und Unwissen, dunkler als Erkenntnis und heller als Unwissen. Dazu liest man auch in Gorg. 454d, dass Erkenntnis (μάθησις / ἐπιστήμη) und Glaube bzw. Meinung

---

<sup>49</sup> Vgl. auch Ferber (2007, S. 59f.), der meint, eine Erkenntnis des Wesens einer Sache „kann es [...] infolge der Defizienz der [...] Erkenntnismittel nicht geben. Kein Wunder, dass Sokrates in den Dialogen auch keine *ausreichend* positive Antwort auf die von ihm gestellte Frage „Was ist X?“ gibt, sondern die Dialoge zwar durch Elimination falscher Meinungen einen immanenten Fortschritt, aber nicht die gesuchte Letzterkenntnis enthalten.“

<sup>50</sup> Wie Sokrates als „Mittler zwischen dem transzendenten Ideal der Weisheit und der konkreten menschlichen Realität“ (vgl. Hadot, 1991, S. 136).

(πίστις) voneinander zu unterscheiden seien, und es wahre und falsche Meinung gebe, jedoch nur wahre Erkenntnis.

Zur Klärung ist die Unterscheidung zwischen dem objektiven und dem subjektiven Aspekt einer Ansicht hilfreich. Den objektiven Aspekt bildet der Wahrheitsgehalt, ob also der Inhalt einer Ansicht wahr oder falsch ist bzw. der Wirklichkeit entspricht oder nicht. Dabei ist weiter zu unterscheiden zwischen dessen Qualität, ob es reine Wahrheit, reine Unwahrheit oder eine Mischung von Wahrem und Falschem ist, und dessen Quantität, ob von einer bestimmten Sache die ganze Wahrheit oder nur ein Teil davon enthalten ist. Der subjektive Aspekt hingegen setzt sich einerseits zusammen aus der Überzeugung bzgl. der Wahrheit dieses Inhalts, der subjektiven Gewissheit, wie sehr man an die Wahrheit des Inhalts glaubt, und andererseits aus der Begründung, weshalb man an die Wahrheit des Inhalts glaubt, bestehend aus subjektiven und objektiven Gründen. Dabei sind bei Platon nur objektiv gegebene Gründe wie Sachverhalte, die den Gehalt der Ansicht objektiv stützen, adäquat im Sinne der geforderten Wahrhaftigkeit, und nicht etwa subjektive Gründe wie persönliche Neigungen oder Interessen.

Mithilfe dieser Unterscheidungen lässt sich das epistemische Spektrum Platons folgendermassen herleiten<sup>51</sup>:

1. vollkommenes Wissen,
2. Erkenntnis, i.e. partiell-approximative Erkenntnis,
3. wahre Meinung,
4. falsche Meinung und
5. Unwissen.

Auf der objektiven Seite scheint dabei vollkommenes Wissen nur Wahres bzw. Seiendes und die ganze Wahrheit über eine Sache zum Gegenstand zu haben, Erkenntnis und wahre Meinung nur Wahres, jedoch lediglich partiell, falsche Meinung eine Mischung von Wahrem und Falschem<sup>52</sup> und schliesslich Unwissen nur Falsches bzw. Nichtseiendes<sup>53</sup>. Auf der subjektiven Seite müssen wohl alle Stufen mit einem gewissen Mass an Überzeugung und Begründung verbunden sein, denn sonst würde der Inhalt wahrscheinlich fallen gelassen werden, wobei die Begründung natürlich auch wieder falsch, unzureichend oder unangemessen sein kann. So

---

<sup>51</sup> Die Unterscheidung zwischen vollkommenem Wissen und Erkenntnis findet sich bei Platon nirgendwo explizit formuliert, sondern lässt sich lediglich erschliessen aus dem bereits Besprochenen bzgl. Beschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens und möglicher Erkenntnis wie auch aus dem Liniengleichnis, wo die Abschnitte 3 und 4 ja nicht nur vollkommenes Wissen darstellen können, und dennoch mit „Erkenntnis“ (γνῶσις) überschrieben werden.

<sup>52</sup> Denn ansonsten wären falsche Meinung und Unwissen wohl gleichzusetzen, was Platon aber nicht tut, und würde eine entsprechende Stufe fehlen, in welcher eben Wahres und Falsches gemischt wären.

<sup>53</sup> Unwissen in diesem Sinne bedeutet also nicht, dass man von einer Sache keine Ansicht hat, weil man vielleicht noch nie damit konfrontiert wurde oder dergleichen, sondern dass man eine Ansicht hat, die aber falsch ist.

scheint vollkommenes Wissen auch ein vollkommenes Mass an Überzeugung und adäquater Begründung aufzuweisen, Erkenntnis eine angemessene Überzeugung und stetig anwachsend adäquate Begründung, sowie richtige Meinung, falsche Meinung und Unwissen etwas zwischen angemessener und fälschlicherweise völliger Überzeugung verbunden mit mangelhafter Begründung. Demzufolge kann man bei Platon nur erkennen, was wahr ist, und umgekehrt, wenn man etwas erkannt hat, dann ist es auch wahr. Mit der Behauptung, man habe etwas erkannt, behauptet man also auch, das Erkannte sei wahr. Streng genommen lässt sich bei Platon jedoch nie behaupten, etwas auf direkt positive Weise erkannt zu haben, da sich ja nichts abschliessend als wahr beurteilen lässt. Hingegen lässt sich in negativer Weise sagen, es sei wahr, dass etwas falsch ist, und darauffolgend in gewissen Fällen die Negation des als falsch Erwiesenen erschliessen, so dass man also diese Negation auf indirekt positive Weise erkennen kann. Auch dies scheint anhand Platons Beispielen und Sprachgebrauch noch als Erkenntnis durchzugehen<sup>54</sup>. Wenn etwas nicht wahr ist, dann ist es nicht Gegenstand von Erkenntnis, sondern entweder von falscher Meinung oder von Unwissen. Stellt sich eine vermeintliche Erkenntnis tatsächlich als falsch heraus, war sie gemäss Platons Bestimmungen eben keine Erkenntnis, sondern falsche Meinung oder Unwissen.

Das Falsche, Nichtseiende als Gegenstand von falscher Meinung oder Unwissen wirft hierbei Fragen auf. Wie kann Nichtseiendes Gegenstand von falscher Meinung und Unwissen sein? Was ist damit gemeint? Dieses Problem wird in verschiedenen Dialogen behandelt (vgl. Euthyd. 282d-288d; Parm. 160b-166c; Soph. 236c-264b.; Tht. 187c-200d). Noch im *Theaitetos* scheint es unlösbar zu sein, doch im *Sophistes* wird gezeigt, dass sich „das Falsche“ nicht auf etwas bezieht, das es nicht gibt, i.e. auf nichts, sondern auf die Relation zwischen einer Eigenschaft und einem Objekt. Das Objekt der falschen Meinung ist nicht nichts bzw. etwas, das es nicht gibt, sondern die Zuschreibung einer bestimmten Eigenschaft zum Objekt ist falsch bzw. dieser Sachverhalt existiert so nicht<sup>55</sup>.

Ein weiteres Problem besteht in Platons Unterscheidung von Erkenntnis und wahrer Meinung. Worin besteht der Unterschied? Und wie gelangt man von wahrer Meinung zu Erkenntnis? Zunächst scheint wahre Meinung für das Handeln kein schlechterer Führer und also nicht weniger nützlich zu sein als Erkenntnis, was u.a. am Beispiel der Kenntnis des Wegs

---

<sup>54</sup> In diesem Sinne kann man beispielsweise nie behaupten, man habe direkt positiv erkannt, dass der Mensch eine Seele hat, da man die Existenz der Seele nie abschliessend nachweisen kann. Jedoch kann man sagen, man habe erkannt, dass es falsch ist, dass der Mensch nur aus Leiblichem besteht, da er eben auch ein psychisches Innenleben aufweist, woraus man erschliessen und somit auf indirekt positive Weise erkennen kann, dass der Mensch nicht nur aus Leiblichem besteht und also auch eine Seele hat, was auch immer diese Seele dann genau sein bzw. was auch immer „Seele“ bezeichnen soll.

<sup>55</sup> Vgl. dazu Kutschera, 2002, Bd. 3, S. 13-19; Strobel, 2009a, S. 139.

nach Larissa durchgespielt wird (vgl. Men. 97a-99b). Ob nun einer den richtigen Weg kennt oder nur eine wahre Meinung davon hat, macht für das Erreichen des Ziels keinen Unterschied. Mit beidem gelangt man nach Larissa. Doch dasselbe sind Erkenntnis und wahre Meinung offenbar nicht, wie in 98b ausdrücklich festgehalten und betont wird. Gemäss Rep. 506c sei im Gegensatz zur Erkenntnis auch die beste unter den wahren Meinungen blind<sup>56</sup>. Wer ohne Erkenntnis etwas Wahres meine, sei nicht besser als ein Blinder, der zufällig den richtigen Weg findet<sup>57</sup>.

Sowohl Erkenntnis als auch wahre Meinung haben offenbar nur Wahres zum Inhalt, beides nur partiell, und im besten Falle ist beides mit angemessener Überzeugung verbunden. Doch in der Begründung lässt sich der entscheidende Unterschied finden: Erkenntnis scheint bei Platon auf einer stetig anwachsend adäquaten Begründung, wahre Meinung jedoch nur auf einer mangelhaften Begründung zu beruhen. So wird Erkenntnis an einigen Stellen bestimmt als begründete wahre Meinung (μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα, vgl. Tht. 201c-210b; auch Gorg. 465a; Men. 97d-98b; Tim. 51df.)<sup>58</sup>. Wahre Meinungen sind laut Sokrates flüchtig, sie entfliehen. Solange sie da seien, könnten sie auch Gutes bewirken, sie würden jedoch nie lange bleiben. Was sie binde, sei eine Begründung. Auf diese Weise werde aus der flüchtigen Meinung bleibende Erkenntnis (vgl. Men. 97d-98b). Auch im Liniengleichnis scheint dies der entscheidende Unterschied zwischen (wahrer) Meinung und Erkenntnis zu sein. Die Veränderung der Sicht und des Umgangs mit Gegenständen, welche die qualitative Erhöhung vom dritten zum vierten Abschnitt, vom blossen Meinen zur Wissenschaft zu bewirken scheint, könnte mit der Begründung zusammenhängen und allem, was wiederum damit zusammenhängt, d.h., was zur wachsenden, wissenschaftlichen Begründung beiträgt. Wenn Erkenntnis vorliegt, muss bei Platon Rechenschaft darüber gegeben werden können (λόγον διδόναι / λόγον δοῦναι; vgl. Phd. 76b; Pol. 285d-286b; Rep. 531e, 533bf., 534b; Symp. 202a)<sup>59</sup>, und erst durch angemessene Begründung ist man auch in der Lage dazu. Zudem bewahrt eine solche Begründung auch davor zu schwanken und trägt zur Standfestigkeit der eigenen Ansichten bei. Denn wahre Meinung entstehe durch Überredung und sei auch durch solche zu

---

<sup>56</sup> Dementsprechend verwendet Platon δόξα mitunter im Sinne von „Schein“, beispielsweise in Leg. 863c; Phdr. 275a; Rep. 505d; Symp. 218e.

<sup>57</sup> Wahrscheinlich eine Anspielung auf das eben genannte Beispiel des Wegs nach Larissa im *Menon*.

<sup>58</sup> Im *Theaitetos* wird dabei geprüft, was unter Begründung bzw. Erklärung (λόγος) zu verstehen ist. Sokrates macht dazu drei Vorschläge, die jedoch alle verworfen werden: 1. Begründung bzw. Erklärung als Rede, als blosses Verbalisieren eigener Gedanken, 2. Begründung bzw. Erklärung als Zerlegung des Erkannten in dessen Bestandteile, bis zu den unzusammengesetzten und nicht weiter begründbaren bzw. erklärbaren Elementen, und 3. Begründung bzw. Erklärung als unterscheidendes Merkmal von etwas im Verhältnis zu etwas anderem.

<sup>59</sup> Worin sich nicht zuletzt Sokrates besonders auszeichnet, sowohl darin, selber Rechenschaft über eigene Ansichten zu geben, als auch darin, dies von anderen einzufordern und zu prüfen (vgl. Lach. 187e-188c; Prot. 336bf.; Tht. 169a-c). In diesem Sinne könnte man auch Men. 81af. deuten.

beeinflussen, Erkenntnis hingegen entstehe durch Lehre und sei durch Überredung nicht zu beeinflussen (vgl. Tim. 51e)<sup>60</sup>.

In der Begründung liegt bei Platon zwar ein entscheidender Unterschied zwischen wahrer Meinung und Erkenntnis, jedoch scheint dies noch nicht auszureichen, um eine wahre Meinung zur Erkenntnis zu machen. Er lässt den entsprechenden Definitionsversuch in Tht. 201c-210b denn auch scheitern. Begründete wahre Meinung bleibt offenbar Meinung. Damit sie zur Erkenntnis wird, scheint mehr nötig zu sein. Erkenntnis scheint bei Platon kein distanziert kühler, rein kognitiver Prozess zu sein, sondern ein tiefergehendes Verständnis und eine gewisse Ganzheitlichkeit zu verlangen, verbunden mit gewissen Gefühlen<sup>61</sup>, Erfahrungen wie auch Auswirkungen auf das eigene Innenleben und die Lebensführung<sup>62</sup>. So, wie sich das Auge nur mit dem ganzen Leib bewegen könne, so könne sich das Erkenntnisvermögen nur mit der gesamten Seele aus dem Dunkeln ins Licht wenden (vgl. Rep. 518cf.). Der philosophische Aufstieg als Erkenntnissuche und zunehmend getätigte Erkenntnis ist bei Platon eine ganzheitliche „Umwendung der Seele“ (ψυχῆς περιαγωγή / μεταστροφή) zum Licht (vgl. a.a.O. 521c, 532b) bzw. zu Sein und Wahrheit (vgl. a.a.O. 525c), wobei deren „Lichtstrahl“ nach oben gerichtet werde, zum Seienden, Guten und Göttlichen (vgl. a.a.O. 540a)<sup>63</sup>.

Zwar mag bei Platon nicht jeder Erkenntnisgegenstand von erheblicher Bedeutung sein, scheint aber dennoch in gewissem Mass Einfluss auf das Innenleben und die Lebensführung zu haben. Denn durch den gemäss teleologischem Weltbild allem gemeinsamen Bezug zum Guten bzw. zur Idee des Guten scheinen bei Platon alle Ansichten oder Erkenntnisse in einem gleichsam holistischen Gesamtsystem miteinander verbunden zu sein und in einem umfassenden Zusammenhang zu stehen, in einer „Gemeinschaft und Verwandtschaft“ (κοινωνία καὶ συγγένεια) aller Erkenntnisgegenstände und Wissenschaften (vgl. Rep. 531cf., 537c)<sup>64</sup>. Ungeachtet ihres Gegenstands steuert offenbar jede wahrhafte Erkenntnis einen Anteil

---

<sup>60</sup> Vgl. dazu auch Gorg. 454ef., wo es heisst, blosser Überredung bewirke nur Meinung bzw. Glauben, nicht aber Erkenntnis.

<sup>61</sup> So schreibt Platon beispielsweise in Rep. 582c von einem lustvollen Empfinden bei der Betrachtung der Wahrheit. Dazu gehören aber offenbar auch unangenehme Gefühle, vgl. u.a. die Schmerzen beim Aufstieg im Höhlengleichnis (vgl. a.a.O. 515c, 515ef.).

<sup>62</sup> Wie Wieland (1999, S. 224ff.) gezeigt hat, umfasst Erkenntnis bei Platon propositionales bzw. in Propositionen transformierbares Wissen wie auch nicht-propositionales Wissen in Form von praktischer Erfahrung, Fähigkeiten und Fertigkeiten, Urteilskraft und Gebrauchswissen. Vgl. auch Böhme (2002, S. 124f.), der zur Erkenntnis des Guten als „Tugendwissen“ schreibt, dieses sei ein Bewusstseinszustand, kein „einzelnes Vermögen oder ein Besitz, der neben anderen „in der Seele“ ohne weitere Folgen bestehen könnte“, sondern „vielmehr eine Organisationsform des ganzen Menschen, die primär sein Verhältnis zu seinen eigenen Wissensbeständen, aber weiter dann zu seinen Emotionen und schliesslich zu seinem Leib bestimmt“.

<sup>63</sup> Vgl. dazu auch Phdr. 249c, wo im Wagenleichnis das Haupt des Wagenlenkers zum wahrhaft Seienden emporgerichtet wird.

<sup>64</sup> Vgl. dazu Szaif, 2009a, S. 124, 128f.

zur Erkenntnis des Guten bei, ist also jede wahrhafte Erkenntnis auch teilweise eine Erkenntnis des Guten, und hat somit die Einbettung einer neuen Erkenntnis oder die Anpassung einer bereits bestehenden in irgendeinem Umfang immer auch Einwirkungen auf das Ganze. Und wenn jeder Erkenntnisgegenstand derart auf das Gute bezogen ist, dann auch auf die Lebensführung, da man immer nach dem handelt, was man als gut erachtet, so dass also bei Platon jede Erkenntnis in gewisser Weise Auswirkungen auf das Selbstverhältnis und das praktische Leben hat.

Auch dies wird mit dem Aufstieg des Befreiten im Höhlengleichnis dargestellt. Im Aufstieg verändert sich für ihn alles. Alles Bekannte, Gewohnte muss zurückgelassen und aufgegeben werden für eine Reise ins zunächst völlig Unbekannte. Alles wandelt sich, verkehrt sich, löst sich auf. Nicht einmal das Verhältnis zum eigenen Leib bleibt bestehen, da dieser in Freiheit nun ganz andere Seiten offenbart. Der Aufstieg hat eine Entfremdung vom bisherigen Leben zur Folge, das im Rückblick sinnlos erscheint, so dass der Befreite lieber alles über sich ergehen lässt, als wieder so zu leben wie früher (vgl. Rep. 516cf.). Er führt nun ein vollkommen neues Leben. Die Welt scheint nicht mehr dieselbe zu sein. Tatsächlich verändert sie sich jedoch nicht. Die wirkliche Welt ist immer schon vorhanden, nur wird sie von den Gefangenen weder wahrgenommen, noch ist sie ihnen zugänglich. Die äussere Bewegung und Veränderung beim Aufstieg sind also auch metaphorisch zu verstehen für eine innere Entwicklung. Nicht die Aussenwelt, sondern die Innenwelt, die subjektive Lebens- und Erfahrungswelt sowie der dadurch geprägte Zugang zur Aussenwelt verändern sich. Nicht die Wirklichkeit an sich, sondern die Sichtweise darauf wird eine andere<sup>65</sup>.

Der philosophische Aufstieg Platons scheint in erster Linie ein innerer Wandlungsprozess, eine psychische Entwicklung zu sein. Und wie in den folgenden Kapiteln gezeigt werden wird, bildet Selbsterkenntnis deren Fundament, so dass letzten Endes Selbsterkenntnis den entscheidenden Unterschied ausmacht zwischen der philosophischen und der nicht-philosophischen Lebensweise. Daraus, ob und inwiefern man sich selbst erkennt, scheinen alle weiteren Unterscheidungen dieser zwei Lebensweisen zu folgen. Das Leben in der Höhle ist nicht zuletzt gekennzeichnet durch mangelnde Selbsterkenntnis. Die Gefangenen sehen auch von sich selbst nur Schattenbilder (vgl. Rep. 515a), während der Befreite durch den Aufstieg sich selbst und seinen Platz in der Welt überhaupt erst zu erahnen vermag. Die entscheidende Bedeutung der Selbsterkenntnis bei Platon zeigt sich nur schon an der Präsenz der delphischen

---

<sup>65</sup> Vgl. auch Steiner, 1992, S. 166: Aufgrund der Dualität bzgl. der Bereiche des Sichtbaren und des geistig Vernehmbaren findet der Umschwung und Aufstieg der Seele zum geistig Vernehmbaren laut Steiner in der Seele statt, als raumlose oder ortlose Bewegung der Seele in sich, obschon diese Bewegung nicht auf sich selbst gerichtet ist, sondern auf etwas anderes ausser ihr, i.e. das Gute.

Orakelinschrift<sup>66</sup>. Getätigte oder mangelnde Selbsterkenntnis bestimmt, wie das Leben geführt werden soll und wird<sup>67</sup>. Wenn man sich selbst nicht kenne (μὴ γινώσκειν αὐτόν), könne man auch nicht wissen, was gut und schlecht für einen sei (vgl. Alk. I 133c-134b). Selbsterkenntnis scheint bei Platon Voraussetzung, Anfang und wesentlicher Bestandteil des guten Lebens bzw. der Philosophie zu sein, exemplarisch abzulesen an der Aussage Sokrates' in Phdr. 229ef.: „Ich kann mich gemäss der Delphischen Inschrift noch immer nicht selbst erkennen. Lächerlich erscheint es mir also, solange ich hierin noch unwissend bin, anderes zu betrachten.“<sup>68</sup> So sei es die Aufgabe des Philosophen herauszufinden, was der Mensch sei, und was seiner Natur entspreche zu tun und zu erleiden (vgl. Tht. 174b)<sup>69</sup>. Wenn man wissen will, was ein gutes Leben ist, und was nicht, muss man bei Platon also zuerst herausfinden, was das eigene Wesen ist, um dann erkennen zu können, was diesem entspricht, womit und wie man ihm gerecht wird. Nur so lernt man richtig zu beurteilen, was zum wahrhaft statt nur zum scheinbar Guten führt.

Der philosophischen Lebensweise und dem Aufstieg können jedoch typische Selbsttäuschungen im Wege stehen, die dafür zu überwinden sind. Bei Platon gibt es zwar noch keinen ausgearbeiteten Begriff der Selbsttäuschung, der Sachverhalt ist aber dennoch vorhanden. Von einer Täuschung spricht man, wenn man etwas wahrnimmt oder meint, das nicht so ist, das so nicht der Wahrheit entspricht<sup>70</sup>. Dies kann psychisch, physisch oder sozial bedingt sein. Unter Letzterem ist zu verstehen, wenn eine Person absichtlich eine andere täuscht. Bei einer Selbsttäuschung hingegen ist man selber Urheber der Täuschung. Man täuscht sich aus einem bestimmten Grund selber über etwas, könnte es jedoch aktuell besser wissen<sup>71</sup>. Und dies kann einen beliebigen Gegenstand betreffen. Selbsttäuschungen sind nicht einfach gegeben, sondern in irgendeiner Weise gewollt und folglich immer auch verknüpft mit der Möglichkeit, sie zu durchschauen und unmittelbar aufzuheben, denn sonst ist es keine Selbsttäuschung, sondern ein Irrtum oder dergleichen. Die dahinterstehende Motivation,

---

<sup>66</sup> γνῶθι σαυτόν (Gnothi Sauton, „Erkenne dich selbst.“), vgl. Alk. I 124af., 129a, 132c; Charm. 164d-165a; Leg. 923a; Phdr. 229e; Phil. 48cf.; Prot. 343af.

<sup>67</sup> Vgl. auch Göbel, 2002, S. 52-67: „So sehr also Selbsterkenntnis im Verständnis der griechischen Philosophie eine *allgemeine* anthropologische Wesensbestimmung meint, so sehr stellt sich auch dem antiken Menschen die Frage nach einer erfolgreichen *individuellen* Lebensgestaltung, zu der die praktische Anwendung der Selbsterkenntnis - besonders in den hellenistischen Schulen - Anleitung sein will.“

<sup>68</sup> οὐ δύναμαι πῶ κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτόν: γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν.

<sup>69</sup> τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος.

<sup>70</sup> Vgl. die Wahrheitsbedingung von Selbsttäuschungen innerhalb des zeitgenössischen, nicht auf Platon bezogenen Ansatzes Beiers (2010, S. 27, 211, 214), wonach der Inhalt der Selbsttäuschung nicht wahr ist, wenn dieser auch zufällig im Sinne einer kontingenten Abweichung wahr sein kann.

<sup>71</sup> Was dies bei Platon genau bedeuten, und wie das möglich sein könnte, wird in Kap. 3 aufgrund der bis dahin besprochenen Beispiele untersucht.

Intention und somit auch jede Selbsttäuschung sind reversibel. Bei einer Selbsttäuschung ist der Zugang zum wahren Sachverhalt also bereits verfügbar, wird jedoch aus bestimmten Gründen nicht genutzt bzw. der wahre Sachverhalt nicht anerkannt, denn er ist unerwünscht. Die Überwindung der Selbsttäuschung besteht daher lediglich in der Überwindung der zugrunde liegenden Motivation und Intention und ist in diesem Sinne immer unmittelbar möglich. Bei einem Irrtum, einer intersubjektiven Täuschung oder dergleichen ist der Zugang zum wahren Sachverhalt nicht bereits verfügbar, jedoch erwünscht, so dass deren Überwindung in der Erschliessung dieses Zugangs besteht. Ein Irrtum, eine intersubjektive Täuschung oder dergleichen können also in diesem Sinne nur mittelbar überwunden werden, über ebendiese Erschliessung eines Zugangs zum wahren Sachverhalt. Je nach Gegenstand und Situation ist es deshalb nicht immer möglich, einen Irrtum oder dergleichen zu beheben oder eine Täuschung durch andere aufzudecken.

Der Fokus im philosophischen Aufstieg, bei der Verwirklichung des guten Lebens liegt also zunächst auf inneren Aspekten, auf dem Streben nach Selbsterkenntnis und nach Freiheit von Selbsttäuschungen, bevor man sich davon ausgehend nach aussen hin der Welt zuwenden kann<sup>72</sup>. Demzufolge könnte man sowohl das Streben nach dem guten Leben bzw. nach dem Guten als auch das Streben nach Selbsterkenntnis und nach Freiheit von Selbsttäuschungen gewissermassen als Leitlinien von Platons Philosophie und Werk verstehen, wonach seine theoretischen Ansichten sozusagen aus den praktischen Fragestellungen folgen oder Teil derselben sind, und allen platonischen Themenbereichen die Frage nach dem guten Leben und daher das Streben nach Selbsterkenntnis, nach Freiheit von Selbsttäuschungen und nach Erkenntnis des Guten zugrunde liegen<sup>73</sup>. Das sokratische Programm bzw. das Programm des platonischen Werks kann auch verstanden werden als Aufdeckung und Überwindung entscheidender Selbsttäuschungen, indem diese vorgeführt und zur Diskussion gestellt werden,

---

<sup>72</sup> Der Rückbezug auf sich selbst und damit Selbsterkenntnis waren dementsprechend nicht nur für Sokrates bzw. Platon ein zentrales Thema, sondern auch für die antike Philosophie generell, vgl. Göbel, 2002, und Wieland, 1999, S. 316-319.

<sup>73</sup> Vgl. auch Karl, 2010, S. 51: „Philosophie wird durch diese Fokussierung auf das Gute selbstreflexiv: Wie eine Beantwortung der Frage nach dem guten Leben einen Ausgriff auf das Ganze der Welt und die Erkenntnis des menschlichen Weltbezuges erfordert, so bleibt jeder Ausgriff auf das Ganze der Welt durch die leitende Perspektive des Guten auf seinen Ausgangspunkt zurückbezogen - auf die Selbsterkenntnis des Philosophen. Diese Selbsterkenntnis ist allerdings wiederum nicht eine theoretische Erkenntnis, sondern sie ist im eigentlichen Sinn des Wortes als *praktisch* zu verstehen. [...] Philosophie ist keine Theoriebildung, die sich jenseits desjenigen vollziehen liesse, der philosophiert, sondern eine Lebensweise, die den Philosophierenden selbst verändert und sich dadurch auszeichnet, dass als Instanz menschlichen Urteilens und Handelns einzig und allein die begründete Einsicht des Einzelnen anerkannt wird.“ Und a.a.O., S. 162: „Wie eine angemessene Beantwortung der Frage nach dem guten Leben alle Bereiche menschlichen Verstehens und alle menschlichen Bezüge umfassen muss und damit in Welterkenntnis übergeht, so ist durch die leitende Perspektive des Guten jede Welterkenntnis auf den sich um Selbsterkenntnis bemühen Philosophen zurückbezogen.“



sowie zur Selbsterkenntnis zwecks Überwindung derselben angeregt wird. Dies scheint sich in der besonderen Gestaltung des platonischen Werks zu spiegeln, so dass nun zuerst diese etwas genauer betrachtet werden soll, um anschliessend ausführlich auf Selbsterkenntnis, den Aufstieg evtl. behindernde Selbsttäuschungen, deren Überwindung und den damit verbundenen inneren Wandlungsprozess im philosophischen Aufstieg einzugehen.

### 1.3 Vermittlung von Philosophie

Da bei Platon keine systematisch dargestellten, explizit formulierten Ansichten oder Theorien, geschweige denn eine abgeschlossene Lehre zu finden sind, stellen sich zwei zentrale Fragen, die eng miteinander zusammenhängen: Worum geht es Platon mit seinem Werk? Und weshalb hat er es so gestaltet, wie es uns vorliegt? Platon war Philosoph, auf der Suche nach Erkenntnis bzw. Wahrheit, und daher liegt es nahe, dass er mit seinem Werk vielleicht auch seine wesentlichen Erkenntnisse weitergeben wollte, das, was er auf seiner Suche gefunden hatte. Doch dabei stellten sich ihm offenbar einige Probleme. Gemäss seiner Sprach- und Schriftkritik sind die zur Verfügung stehenden sprachlichen Mittel sehr beschränkt<sup>1</sup>. Worte können Erkenntnisse nicht hinreichend festhalten und transferieren, es bestehe ein Ungenügen der Sprache, eine „Schwäche der Worte“. Sie seien von Natur aus unzuverlässig, unzulänglich und würden der Erklärung bedürfen (vgl. Ep. VII 343a-d). Worte würden einem von der Weisheit nur einen Schein geben, so dass man sich zwar einbilde vieles zu wissen, jedoch grösstenteils nichts wisse. Aus ihnen sei nichts Deutliches und Sicheres zu entnehmen (vgl. Phdr. 275a-276c). Und so werden Worte im *Kratylos* bezeichnet als lediglich vage Abbilder und Kennzeichnungen von Dingen, die besser oder schlechter gebildet werden können und nicht auf vollständiger, sondern höchstens teilweiser Nachahmung der Wirklichkeit sowie auf Übereinkunft und Gewohnheit beruhen (vgl. 430a-435c). Dieses Ungenügen der Sprache erzeuge Missverständnisse und Fehlinterpretationen, die bei geschriebenen Worten am grössten und auch am schwersten zu klären seien. Schriften würden sich präsentieren, als seien sie lebendig, sich aber dem Leser und der Situation nicht anpassen können, und wenn man sie etwas frage, würden sie keine Antwort zu geben vermögen, sondern immer nur ein und dasselbe wiederholen (vgl. Phdr. 275df.). Unklares bleibt also unklar, es kann kein Austausch, keine Klärung stattfinden. Dementsprechend könne, wenn ein ernsthafter Mann etwas geschrieben habe, dies nicht sein voller Ernst sein, sofern er nicht seines Verstandes beraubt worden sei (vgl. Ep. VII 344b-d). Da das Niedergeschriebene unveränderlich festgelegt sei, werde keiner, der Verstand habe, es wagen, seine Erkenntnisse jemals der „Schwäche der Worte“ zu überlassen (vgl. a.a.O. 343a).

Wie verhält sich dies nun zur Tatsache, dass Platon selber ein umfangreiches schriftliches Werk verfasst hat? Bilden seine eigenen Texte nicht einen eklatanten Widerspruch zu seiner

---

<sup>1</sup> Zur Übersicht der Sprach- und Schriftkritik Platons vgl. Erler, 2007, S. 92-96; Geiger, 2009, S. 376-380.

Sprach- und Schriftkritik? Daraus, dass Platon trotz solcher Bedenken geschrieben und Texte veröffentlicht hat, kann geschlossen werden, dass er einen gemäss seiner Einschätzung angemessenen Weg gefunden hat, diese sprachlichen Probleme zumindest teilweise zu überwinden oder zu mindern. Aus Kritik und Zweifel folgt für Platon offensichtlich nicht zwingend eine totale Ablehnung des Schreibens, sofern man den Gründen Rechnung trägt, die gegen ein schriftliches Festhalten und Veröffentlichen sprechen. Platons Sprach- und Schriftkritik verlangt nach einem reflektierten, pragmatischen Sprach- und Schriftgebrauch, und es ist davon auszugehen, dass er mit seinem Werk die eigenen Ansprüche diesbezüglich einigermaßen erfüllt hat<sup>2</sup>. Durch Platons eigenes schriftliches Werk wird also seine Sprach- und Schriftkritik relativiert. Immerhin sind der *Phaidros*, *Kratylos* und *VII. Brief*, in welchen diese enthalten ist, ja selber geschriebene Texte, wobei der *Phaidros* ein Gespräch darstellt, das Lebendigkeit vortäuscht, obwohl gerade darin gesagt wird, einem geschriebenen Text mangle es immer daran, und wobei auch in diesem Gespräch etwas untersucht und beleuchtet werden soll, obwohl darin besprochen wird, dass ein Text diese Funktion nur in sehr beschränktem Masse erfüllen könne (vgl. 275a-276c)<sup>3</sup>. Gemäss Ep. VII 343a dürfe derjenige, der ernsthaft darum bemüht sei seine Erkenntnisse weiterzugeben, sie nicht der „Schwäche der Worte“ überlassen. Das kann man auch so verstehen, dass er seine Erkenntnisse nicht *vollständig* den Worten überlassen darf in der Annahme, das Festhalten in Worten sei ausreichend, statt dass es gar keine Möglichkeit der Vermittlung durch Worte gibt. Auch wenn mittels Sprache keine vollkommen sicheren Aussagen möglich sind, und sich Wahrheit nicht hinreichend in Worte fassen lässt, kann man dennoch versuchen, für wahr gehaltene und als wichtig erachtete Ansichten irgendwie sprachlich zu vermitteln.

In Ep. VII 342a schreibt Platon: „Es gibt eine wahre Lehre“<sup>4</sup>, und sie sei von ihm „schon oft gesagt“<sup>5</sup> worden. Dem scheint jedoch zu widersprechen, dass in seinem Werk eben keine explizite „wahre Lehre“ auffindbar ist. Wie lässt sich dies erklären? Die Stelle wurde von Vertretern der „ungeschriebenen Lehre“<sup>6</sup> wiederholt als Beleg derselben angeführt und so ausgelegt, dass Platon seine „wahre Lehre“ schon oft mündlich gesagt, jedoch nicht schriftlich festgehalten hat. Doch neben der Schlussfolgerung auf eine solch „ungeschriebene Lehre“ lässt

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch Wieland, 1999, S. 17f., 323f.

<sup>3</sup> In diesem Sinne stellt der *Phaidros* auch eine Art Selbstkommentar bzgl. Sprach- und Schriftkritik dar, wie es Griswold (1996, S. 7) treffend formuliert hat.

<sup>4</sup> ἔστι γὰρ τις λόγος ἀληθής.

<sup>5</sup> πολλάκις μὲν ὑπ' ἐμοῦ καὶ πρόσθεν ῥηθεῖς.

<sup>6</sup> Vgl. Tübinger Paradigma, u.a. Gaiser, 1968; Krämer, 1959; Szlezák, 2004. Zur Übersicht vgl. Erler, 2007, S. 406-429; Söder, 2009, S. 29f. Eine ausführliche Argumentation gegen die Annahme einer „ungeschriebenen Lehre“ kann hier nicht vorgebracht, einige mit dieser Arbeit in Zusammenhang stehende Punkte sollen aber dennoch kurz angesprochen werden.

die Stelle noch mindestens eine weitere Interpretation zu: Es ist nicht so, dass die „wahre Lehre“ nicht in den Dialogen enthalten ist und ohne schriftliches Festhalten nur mündlich „schon oft gesagt“ wurde, sondern sie *ist* darin enthalten, aber anders als erwartet, und wurde somit im schriftlichen Werk „schon oft gesagt“. Zuerst ist zu bemerken, dass die Übersetzung von λόγος mit „Lehre“ zu einer Überinterpretation dieser Stelle verleiten könnte, denn es fragt sich, ob man bei Platon von *der einen* „wahren Lehre“ sprechen kann, unabhängig davon, ob man von einer „ungeschriebenen Lehre“ ausgeht oder nicht. Passender könnte es sein λόγος stattdessen mit „Wort(e)“ oder „Rede“ zu übersetzen, wodurch der Aussage etwas Gewicht genommen wird. Eine Deutungsmöglichkeit könnte nun darin bestehen, dass es zwar keine explizite, aber vielleicht eine implizite „wahre Rede“ bzw. implizite „wahre Worte“ in Platons Werk gibt. Und wenn der Philosophie bei Platon eine derart zentrale Bedeutung für den Menschen zukommt, wie aufgezeigt wurde, insbesondere als einzige Möglichkeit zu einem guten Leben, ist zu vermuten, dass es ihm mit seinem schriftlichen Werk u.a. auch und vielleicht sogar in erster Linie darum ging Philosophie zu vermitteln. Mit dieser „wahren Rede“ bzw. mit den „wahren Worten“ ist also vielleicht eine implizite Vermittlung der philosophischen Lebensweise gemeint, d.h. eine implizite Vermittlung der Erkenntnissuche, der Bildung von Arete und der dafür nötigen Selbsterkenntnis, so dass Platons Werk als anleitender Beitrag zur Erörterung und praktischen Verwirklichung eines guten Lebens verstanden werden kann.

Im *VII. Brief* finden sich denn auch mögliche Hinweise auf eine solche Lesart. In 340cf. scheint mit dem wunderbaren Weg der Philosophie und in 343ef. mit dem nur bei den wenigen Philosophen guten Seelenzustand angedeutet zu werden, dass eben Philosophie bei Platon die einzige Möglichkeit zu einem guten Leben ist, wobei in 340cf. und 341cf. ersichtlich wird, dass Philosophie eine Lebensweise ist, wie bereits dargelegt wurde. Ferner wird in 340b-341a die sog., noch zu besprechende Philosophenprobe vorgestellt, die es erlaubt, potentielle Philosophen zu protreptischen Zwecken zu identifizieren, und worin einmal mehr die philosophische und die nicht-philosophische Lebensweise markant voneinander unterschieden werden, wie auch in 343e-344d die vernünftigen, i.e. philosophischen und die unvernünftigen, i.e. nicht-philosophischen Menschen. Zudem scheinen mit den bereits behandelten fünf Erkenntnisstufen in 342a-344b drei weitere wesentliche Aspekte der philosophischen Lebensweise angesprochen zu werden. In dieser Passage wird die für die Philosophie und das gute Leben so zentrale Bedeutung der Erkenntnis hervorgehoben. Auch hier werden scheinbar die Beschränktheit des Erkenntnisvermögens und eine daraus folgende graduell epistemische Approximation angedeutet. Und schliesslich scheint mit den Erkenntnisstufen auch auf die

hierarchischen Seinstufen und damit auf Platons teleologisches, auf das Gute ausgerichtete Weltbild verwiesen zu werden.

Aufgrund seiner Sprach- und Schriftkritik kann vorausgesetzt werden, dass sich Platon bewusst für Form und Gestaltung seiner Texte entschieden hat, um einen bestimmten Zweck zu verfolgen, welcher sich folglich zumindest ansatzweise aus Form und Gestaltung herauslesen lassen müsste. Demgemäss könnten gerade auch das auffällige Fehlen einer als solchen klar erkennbaren Lehre und explizit formulierter, systematisch präsentierter Gedanken oder Theorien ebenfalls als Hinweis darauf verstanden werden, dass es in seinem Werk eben nicht um das explizite Verkünden eines gegenständlichen Wissens geht, sondern auch und vielleicht hauptsächlich um Vermittlung von Philosophie bzw. der philosophischen Lebensweise. Platon scheint sein Werk bewusst in einer gewissen Offenheit verfasst zu haben. Wesentlich Erscheinendes findet sich nur allzu oft in vereinzelter, über mehrere Werke verteilten Bruchstücken, mit erheblichen Auslassungen, nur knapp angedeutet, in Nebenthemen, kurzen Bemerkungen oder scheinbaren Beiläufigkeiten. Vieles wird nicht ausdrücklich formuliert und systematisch präsentiert, sondern scheint subtiler und kunstvoll vermittelt zu werden, nicht unmittelbar zugänglich, auf einer tieferen Schicht als der obersten Text- und Sprachebene der expliziten Inhalte. Dadurch scheinen die Dialoge oft einen anderen Schwerpunkt aufzuweisen als den offensichtlichen, und wird eine relativierende Distanz zu den Texten erzeugt, verstärkt durch Platons Anonymität<sup>7</sup> und Sokrates' Zurückhaltung als Person im Werk, was beides u.a. als literarische Strategien in diesem Sinne gedeutet werden kann<sup>8</sup>.

Diese Gestaltung scheint sich nach zwei Grundsätzen zu richten, welche auf auch heute noch besondere, eindruckliche Weise und mit höchster Kunstfertigkeit umgesetzt wurden<sup>9</sup>:

1. Vielfalt: Je vielfältiger Inhalte dargestellt werden, umso klarer wird ihr Bild, selbst wenn es nie vollkommen klar wird.
2. Nachvollzug: Die Eigenaktivität des Rezipienten ist entscheidend.

Gemäss dem ersten Grundsatz gestaltet sich die Darstellung und Vermittlung von Inhalten als ständiger, sich im besten Fall von verschiedenen Seiten und auf verschiedenen Ebenen annähernder Prozess, ähnlich, wie es sich auch mit dem sich der Wahrheit annähernden Erkenntnisfortschritt verhält. Es scheint bei Platon also eine gewisse Parallelität zu bestehen

---

<sup>7</sup> Als deren Ausdruck nach Griswold (1996, S. 12-15) auch die in Platons Werk stets präsente Ironie zu deuten ist. Zur sog. platonischen Anonymität vgl. auch Geiger, 2009, S. 365.

<sup>8</sup> Vgl. Erler, 2007, S. 75-78, 87; Geiger, 2009, S. 382.

<sup>9</sup> Vgl. Press, 1993, S. 110: „[...] the dialogues are demonstrably among the world's most highly wrought literary works; that is, they are constructed or composed from an extensive and diverse array of materials suggestive of various aspects of literary art.“

zwischen den begrenzten sprachlichen Möglichkeiten und dem beschränkten Erkenntnisvermögen.

Gemäss dem zweiten Grundsatz ist es von entscheidender Bedeutung, wie der Rezipient mit Inhalten umgeht. Der eigene Nachvollzug der Dialoge, i.e. die philosophische Eigenaktivität, scheint notwendig zu sein für deren Verständnis<sup>10</sup>. Ohne Nachvollzug bliebe auch eine Idealsprache wirkungslos, mit der sich alles vollkommen und eindeutig festhalten liesse. Denn Erkenntnis muss selber getätigt werden, muss eine eigenständige Erkenntnis sein und kann nicht einfach gelehrt und übernommen werden. Zu eigener Erkenntnis ist eigenes Suchen erforderlich, eigenes Nachdenken, eigene Erfahrungen und v.a. auch eine innere Transformation, eine ganzheitliche „Umwendung der Seele“ (ψυχῆς περιαγωγή / μεταστροφή, vgl. Rep. 518cf., 521c, 525c, 532b). Laut Rep. 518bf. lasse sich Erkenntnis nicht einfach in eine Seele einsetzen, wie wenn man blinden Augen Sehvermögen verleihe, sondern jeder verfüge bereits selber über Erkenntnisvermögen. Und ähnlich liest man in Symp. 175d, Weisheit lasse sich nicht wie Wasser von einem vollen in ein leeres Gefäss giessen. Erkenntnisse können demzufolge nicht direkt transferiert, sondern es kann nur dazu angeregt werden<sup>11</sup>.

Dies entspricht der Vorstellung von Philosophie als Lebensweise, die eben nur selber gelebt werden kann. Zu lernen, was Philosophie für Platon bedeutet, heisst selber Philosophie zu betreiben. Platon ist lediglich als Führer auf dem Weg der Philosophie zu verstehen, der einem die Richtung zeigt, den Weg gehen muss man jedoch selber. Das platonische Werk scheint hauptsächlich die Prinzipien, Prozesshaftigkeit und Methodik der Philosophie zu vermitteln sowie zur Bildung von Arete, zur Überwindung von Selbsttäuschungen und zu eigenen Erkenntnissen anzuregen, insbesondere zur für den philosophischen Aufstieg essentiellen Selbsterkenntnis<sup>12</sup>. Auch ohne weitergehende Suche schliesst nur schon der Nachvollzug der Texte naturgemäss eine gewisse Selbstbezüglichkeit und Selbsterkenntnis mit ein. Ohne

---

<sup>10</sup> Vgl. u.a. Kutschera, 2002, Bd. 3, S. 176f.; Strauss, 1946, S. 349-351; Zehnpfennig, 2001, S. 12. Dazu auch Griswold, 1996, S. 221: „If it is the case that a Platonic dialogue contains several layers of meaning (such as the difference between words and deeds, as well as levels within them), then [...] they [the words] announce their deeper message only to those readers able enough to find it. To those unsuited to philosophizing, the Platonic dialogues are closed books.“

<sup>11</sup> Vgl. dazu auch Kutschera (2002, Bd. 1, S. 230f.), der in der Diskussion des *Menon* festhält, dass man bei Platon anderen eine Erkenntnis nicht übergeben, sondern nur insoweit vermitteln kann, dass der andere sie sich in Eigenaktivität aus sich selbst hervorholt und sich selbst evident macht. Laut Kutschera ist „Lehre“ bei Platon also nur möglich in Form der sokratischen Anleitung zu eigenem Erkennen.

<sup>12</sup> Vgl. Corlett (1997), der für eine Lesart argumentiert, nach welcher der allgemeine Zweck der platonischen Dialoge darin besteht, deren Leser zu philosophischen Einsichten zu führen bzw. sie dazu anzuregen und zu befähigen, in einer gemeinsamen Suche nach Wahrheit. Dazu auch Gill, 1996. Ebenfalls Hadot, 1991, S. 25: „Der sokratische Dialog stellt sich also als eine gemeinsam vollzogene geistige Übung dar, die zu einer inneren geistigen Übung einlädt, nämlich zur Gewissensforschung und Wachsamkeit sich selbst gegenüber, oder kurz gesagt, zum berühmten „Erkenne dich selbst!““

Reflexion über eigene Erfahrungen, Vorstellungen, Ansichten, Haltungen und Erkenntnisse ist bei Platon keine aufrichtige Philosophie und daher auch kein ernstgemeinter Nachvollzug seines Werks möglich. In diesem Sinne dienen die platonischen Dialoge auch als eine Art Spiegel<sup>13</sup>.

Kurz vor der bereits erwähnten Stelle im *VII. Brief* schreibt Platon:

Dies kann ich sagen über alle, die darüber geschrieben haben, noch schreiben werden und behaupten zu wissen, womit ich mich ernsthaft beschäftige, [...]: Sie können meiner Meinung nach von der Sache nichts verstehen. Es gibt von mir keine Schrift darüber und wird auch keine geben, denn es ist nicht in Worte zu fassen wie andere Lerngegenstände, sondern entsteht plötzlich aus der häufigen Beschäftigung und dem Leben mit der Sache selbst, wie ein Licht, das von einem übergesprungenen Feuer entzündet wurde. Einmal in der Seele entstanden nährt es sich selber. (Ep. VII 341b-d)

Auch diese Stelle wird zuweilen als Beleg der These einer „ungeschriebenen Lehre“ betrachtet, doch auch sie lässt sich auf unterschiedliche Weise interpretieren. Natürlich könnte man daraus schliessen, in Platons Schriften seien keine seiner „ernsthaften Erkenntnisse“ enthalten. Nur stellt sich dann die Frage, wozu er den Aufwand betrieben hat, Hunderte von Seiten niederzuschreiben, wenn darin ausschliesslich Unwichtiges enthalten sein soll. Im Gesamtzusammenhang betrachtet kann die Stelle aber auch so gelesen werden: „Es gibt von mir keine [*herkömmliche*] Schrift darüber und wird auch keine geben, denn es ist nicht in Worte zu fassen wie andere Lerngegenstände [...]“, und so kann auch niemand auf *herkömmliche*, i.e. explizite Inhalte transferierende Weise über Platons Einsichten schreiben und meinen, sie so eindeutig und hinreichend festzuhalten und zu vermitteln. Auf Platons nicht *herkömmliche* Vermittlung seiner Erkenntnissen wird auch sogleich verwiesen: durch „häufige Beschäftigung und dem Leben mit der Sache selbst“, d.h. auf Platons Werk bezogen durch den Nachvollzug der Dialoge, durch Philosophie als Lebensweise, in welcher Erkenntnisse „wie ein Feuerfunken überspringen und sich in der Seele *selber* nähren“ können.

In Phdr. 278df. ist zu lesen, einer, der nichts Wertvolleres (τιμιώτερον) vorweisen könne, als was er nach langem Bearbeiten niedergeschrieben habe, sei kein Philosoph, sondern ein Dichter, Redenschreiber oder Gesetzesverfasser. Dieses Wertvollere wurde ebenfalls als

---

<sup>13</sup> Vgl. Griswold, 1996, S. 222: „[...] Plato's dialogues seem designed to function as mirrors of a peculiar sort, for they allow the reader who is unsuited to philosophy to see himself in the text (that is, to „find“ in the text only what he expects or wants to find), and the reader who is suited to philosophy to glimpse something that he has not yet achieved and that he desires (for example, self-knowledge). Even the failures and the mistakes of so many of the characters in Plato's dialogues may confront the philosophical reader with an occasion for reflection on himself, that is, on a probable (and defective) way of understanding a part of the soul or of responding to some question.“

Verweis auf die „ungeschriebene Lehre“ gedeutet. Viel eher jedoch als eine ominöse Geheimlehre scheint Platon mit diesem Wertvolleren die für ihn notwendigerweise hinter den blossen Worten stehende, tatsächliche, und d.h. auch gelebte Erkenntnis und praktizierte philosophische Lebensweise zu meinen, die sich eben weder angemessen schriftlich festhalten noch überhaupt sprachlich adäquat ausdrücken lassen<sup>14</sup>. Wer also Erkenntnisse schriftlich festhält, ohne dass dahinter tatsächliche Erkenntnisse sowie eine gewisse Lebensweise stehen, der ist kein wahrhafter Philosoph, sondern scheint es nur zu sein.

Platon scheint nicht für jeden geschrieben zu haben, und sein Werk nur an diejenigen gerichtet zu sein, welche den Nachvollzug angehen und somit philosophische Bereitschaft aufweisen.

Wenn ich der Ansicht gewesen wäre, es [worum sich Platon bemüht hat] könne für viele hinreichend niedergeschrieben und gesagt werden, was hätte ich Besseres tun können im Leben, als dies zum grossen Nutzen für die Menschen niederzuschreiben und allen die Natur [der Sache] ans Licht zu bringen? Aber ich glaube, dass ein solcher Versuch nicht gut wäre für die Menschen, ausser für wenige, die es durch einen kleinen Hinweis selber herausfinden können. Alle anderen wären auf keinesfalls angemessene Art und Weise mit der Sache nicht gerechter Verachtung erfüllt, oder mit der überheblichen und aufgeblasenen Hoffnung, sie hätten etwas Ehrwürdiges gelernt. (Ep. VII 341d-e)

Da nun Platon geschrieben hat, kann daraus gefolgert werden, dass er seine Erkenntnisse eben nicht „für viele hinreichend niedergeschrieben hat“, sondern nur für diese „wenigen Menschen“, die philosophische Bereitschaft zeigen, angedeutet durch den Verweis auf die nötige Eigenaktivität: „[...] die es [...] selber herausfinden können.“ Philosophische Bereitschaft scheint die notwendige Bedingung zu sein, um in Platons Einsichten „eingeweiht“ zu werden. Wer diese Bereitschaft nicht aufbringt, scheint ihm durch die Lektüre seiner Texte nicht folgen zu können. Es besteht demnach eine gewisse Esoterik des platonischen Werks<sup>15</sup>. Allerdings handelt es sich dabei nicht um einen Ausschluss durch den Verfasser, um mittels gezielter Beschränkungen eine Art Geheimlehre für bestimmte „Auserwählte“ zu etablieren, sondern um

---

<sup>14</sup> Denn gemäss Wieland (1999, S. 224ff.) ist dies „nichtpropositionales Wissen“.

<sup>15</sup> Vgl. auch Griswold, 1996, S. 221f.: „[...] Philosophy is not beneficial for each and every person. [...] Plato and Socrates did not, however, think it is possible or desirable to try to transform everyone into a philosopher. [...] The crucial diairesis of mankind is between the philosophers and the non-philosophers. Platonic rhetoric is intended to speak on these two levels and, equally important, to locate potential philosophers and transform them into philosophers.“



eine durch ihn provozierte Selbstselektion der Rezipienten<sup>16</sup>. Platon unterbreitet mit seinem Werk sozusagen ein Angebot, das angenommen werden kann oder nicht.

Durch die philosophische Lebensweise entsteht bei Platon scheinbar eine Art innere Verbindung gleichgearteter Menschen, eine Verwandtschaft der Seelen (*ψυχῇ προσήκουσα*, vgl. Phdr. 276e)<sup>17</sup> bzw. eine geteilte Verwandtschaft (*συγγενεῖς*) mit dem Wahren, Guten und Schönen (vgl. Ep. VII 344a), worin sich gewisse Erfahrungen und Erkenntnisse gleichen, da man derselben Richtung folgt. Aufgrund dieser „Verwandtschaft“ scheint Geschriebenes denjenigen zur Erinnerung zu werden, die das, worüber geschrieben wurde, irgendwie schon kennen (vgl. Phdr. 275cf., 277ef.), und können die Samen gesät werden, deren fruchtbare Pflanzen sich selbst und anderen zu helfen vermögen (vgl. a.a.O. 276ef.). Auch für in diesem Sinne „Eingeweihte“ können die Probleme der Sprach- und Schriftkritik nicht überwunden werden, doch bei ihnen reichen anscheinend kleine Hinweise (*σμικρὰ ἐνδειξις*, vgl. Ep. VII 341e), während man bei allen anderen auf Missgunst und Mangelhaftigkeit stösst (vgl. a.a.O. 344c)<sup>18</sup>. Auf diese Weise gelingt es Platon trotz der sprachlichen Probleme über die Grenzen seiner unmittelbar persönlichen Handlungsmöglichkeiten hinaus zu wirken, denn schriftliche Texte vermögen sich räumlich und zeitlich weiter zu verbreiten als mündliche Gespräche<sup>19</sup>. So können Erkenntnisse immer weitergegeben und dadurch unsterblich gemacht werden (vgl. Phdr. 276ef.)<sup>20</sup>.

Um herauszufinden, wer tatsächlich philosophische Bereitschaft aufweist, wird in Ep. VII 340b-341a die bereits erwähnte, sog. Philosophenprobe entworfen, welche die existentielle Entscheidung zwischen der philosophischen und nicht-philosophischen Lebensweise pointiert darstellt<sup>21</sup>: Wenn man jemandem das philosophische Leben in vollem Umfange darlege, mit allen Schwierigkeiten und Mühen, liefere die Reaktion des Gegenübers Hinweise darauf, ob es sich um jemanden handelt, der an wahrhafter Philosophie in ihrer Radikalität und Ganzheitlichkeit interessiert ist, oder um jemanden, der nicht daran interessiert ist und dies in oberflächlicher Ausübung eventuell nur zu sein scheint. Der wahrhafte Philosoph glaube, gleich einer Erweckung von einem wunderbaren Weg gehört zu haben, und sei bereit, alle seine Kräfte

---

<sup>16</sup> Vgl. Wieland, 1999, S. 46: Platons Geheimnisse sind offenbare Geheimnisse, der Zugang zu seinen Einsichten steht potentiell allen offen.

<sup>17</sup> Vgl. auch Lys. 221e: *φύσει πῇ οἰκεῖται*; und 222a: *φύσει οἰκεῖον*.

<sup>18</sup> In dieser Hinsicht ist wohl auch Ep. VII 343ef. zu verstehen: Nur wenn der seelische Nährboden gut sei, könne Erkenntnis wachsen. Sei er dagegen schlecht wie bei den meisten, könne nichts sie zum Sehen bringen.

<sup>19</sup> Wofür nicht zuletzt die anhaltende Diskussion des platonischen Werks den Nachweis liefert.

<sup>20</sup> *τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί*. Vgl. dazu auch Griswold, 1996, S. 224, der von „creating that „immortal“ chain of philosophers“ spricht.

<sup>21</sup> Eine Probe gewisser für Philosophie notwendiger Eigenschaften findet sich annäherungsweise auch in Rep. 413c-414a, wo geprüft werden soll, ob ein potentieller Philosophenherrscher standfest ist, und in a.a.O. 503b-504a, wo dessen Mischung aus Beharrlichkeit und Beweglichkeit besprochen wird.

zu sammeln und alle Mühen auf sich zu nehmen, denn anders könne er nicht mehr leben. Der scheinbare oder Nicht-Philosoph hingegen meine, dieser Weg sei zu schwierig oder gar unmöglich, wobei sich einige einreden würden, dies auch gar nicht nötig zu haben und schon genug zu wissen, so dass sie sich keine weitere Mühe zu machen bräuchten. Dies würde sich besonders zuverlässig bei denjenigen zeigen, die verweichlicht und daher nicht bereit seien, alles das auszuhalten und durchzustehen, was eben nötig und gut sei.

In diesem Sinne kann auch das platonische Werk insgesamt als eine solche Philosophenprobe betrachtet werden, sowohl explizit durch mehr oder weniger konkrete Beschreibungen des philosophischen Lebens als auch und wahrscheinlich v.a. implizit, einerseits durch die Vorführung dessen, was philosophische Erkenntnissuche bedeutet, andererseits, indem durch den sokratischen Elenchos (ἐλεγχος) nicht nur die Sache, sondern gemeinsam mit ihren Ansichten immer auch die Gesprächsteilnehmer geprüft werden. Die Gesprächspartner und ihre Lebensführung sind immer auch Gegenstand der Gespräche<sup>22</sup>. Dabei werden in bestimmtem Ausmass ebenfalls der Leser und dessen Lebensführung geprüft. Über den hinreichenden oder mangelnden Nachvollzug werden zunächst die philosophischen von den nicht-philosophischen Lesern gesondert, und durch den getätigten Nachvollzug finden weitere Prüfungen statt: die Prüfung der eigenen Ansichten und Lebensführung, stellvertretend

---

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch Wieland, 1999, S. 239f.: „Als Zielpunkt von Sokrates' indirekter Intention bleibt jedoch auch der Gesprächspartner nicht nur Teilnehmer, sondern - wenngleich nur auf latente Weise - Gegenstand des Gesprächs.“ Und S. 317f.: „Deshalb prüft Sokrates solche Meinungen des Partners, in denen er zugleich auch diesen Partner selbst prüfen kann.“ Dabei gehe es Sokrates darum, eine bereits vorhandene Reflexionsbeziehung als solche bewusst zu machen und zu modifizieren. „Man redet der Sache nach viel häufiger implizit über sich selbst, als man sich dessen bewusst ist. Sokrates besitzt auf der Grundlage seiner Kunst der Gesprächsführung auch die Fähigkeit, solche latenten Implikationen bewusst zu machen.“ Vgl. auch Enskat (2005, S. 57-63), der das Identifikationsmuster von Person und Wissen bzw. geäußerten Meinungen in den platonischen Dialogen betrachtet hat, wonach die Gesprächspartner nicht nur theoretisch, losgelöst von sich selber als Person über einen bestimmten Gegenstand diskutieren, sondern immer auch in einem persönlich-praktischen Verhältnis dazu stehen, wobei sie jeweils selber ein paradigmatisches Beispiel für das diskutierte Problem liefern, auf diese Weise eine bestimmte Ansicht geradezu personifizieren und damit immer auch über sich selbst sprechen. So stehen nicht nur die Gesprächsgegenstände zur Diskussion, sondern ebenso die am Gespräch Beteiligten, ihre Haltungen, Ansichten und Lebensführung. Dazu auch Karl, 2010, S. 84f.: „Das [...] Rechenschaftgeben [...] bewirkt, dass nicht ausdrücklich bewusste Orientierungen der eigenen Lebensführung einschliesslich nicht reflektierter praktischer Selbstverhältnisse bewusst gemacht werden und somit der Reflexion und Überprüfung zugänglich. [...] Indem die philosophische Reflexion diese praktischen Zusammenhänge bewusst macht und ihre Widerspruchsfreiheit und Gültigkeit prüft, macht der Gesprächspartner des Sokrates zugleich die Erfahrung einer ihn selbst als Individuum und Mensch betreffenden Selbsterkenntnis, die ihn über seine eigenen praktischen Orientierungen aufklärt [...]“. Demnach ist Sokrates v.a. auch eine Hebamme für Selbsterkenntnis. Vgl. ebenfalls Vlastos, 1994, S. 10: „Thus elenchus has a double objective: to discover how every human being ought to live *and* to test that single human being who is doing the answering - to find out if *he* is living as one ought to live. This is a two-in-one operation. Socrates does not provide for two types of elenchus - a philosophical one, searching for truth about the good life, and a therapeutic one, searching out the answerer's own in the hope of bringing them to the truth. There is one elenchus and it must do both jobs [...]. From this point of view, too, the „say what you believe“ requirement makes sense. How could Socrates hope to get you to give, sooner or later, an account of your life, if he did not require you to state your personal opinion under debate?“ Die Gesprächsführung des sokratischen Elenchos hat denn auch einige Parallelen zu einem Gerichtsverhör, wie Geiger (2009, S. 366f.) aufgezeigt hat.

angestossen durch die Prüfung der Gesprächsteilnehmer in den Dialogen, sowie, ob man trotz der besonderen Gestaltung des Werks Platons Intentionen zu erkennen, das Wichtige vom Nebensächlichen zu unterscheiden und somit seine essentiellen Gedanken herauszufiltern vermag.

So weist Sokrates in Prot. 333c darauf hin, bei der Prüfung einer Aussage würden immer auch der Fragende und der Antwortende geprüft. Damit übereinstimmend klärt Nikias Lysimachos in Lach. 187ef. darüber auf, was es heisst, sich mit Sokrates auf ein philosophisches Gespräch einzulassen: Wer dies tue, gleichwohl, worum sich die Diskussion zunächst drehe, müsse früher oder später Rede und Antwort stehen über sich selbst, und auf welche Weise man lebe, solange, bis Sokrates dies gut und angemessen geprüft habe. Ebenso lässt Platon Theodoros in Tht. 169af. sagen, man komme im Gespräch mit Sokrates nicht darum herum, sich zu entblößen und somit alles zu offenbaren. Und dementsprechend mahnt schliesslich Sokrates seine Ankläger in Apol. 39cf., dass nach seinem Tod andere kommen und seine Aufgabe fortführen würden, nämlich diejenigen zu prüfen, die Anspruch auf Wahrheit erheben würden, Rechenschaft über ihr Leben als Nachweis ihrer Ansichten zu fordern und Falsches aufzudecken. Dies eröffnet einen weiteren Aspekt, wie die Unabgeschlossenheit der Dialoge und v.a. auch eine Aporie zu interpretieren sein könnten: Ein solcher Ausgang bedeutet nicht unbedingt die Unlösbarkeit des Problems, sondern illustriert evtl. die mangelnde Eignung der Gesprächspartner zur gemeinsamen, offenen und aufrichtigen Suche, i.e. zur Philosophie<sup>23</sup>.

Wie gestaltet sich nun in Platons Werk diese mutmasslich vielfältige Darstellung seiner Erkenntnisse, Vermittlung der philosophischen Prinzipien und Methodik sowie Anregung zur eigenen Erkenntnissuche, Bildung von Arete und dafür nötigen Selbsterkenntnis? Zu diesem Zweck schienen ihm einige Vehikel, Sprach- und Gestaltungsmittel besonders geeignet zu sein:

1. die Dialogform,
2. Bilder, Gleichnisse und Geschichten,
3. typische literarische Figuren sowie
4. Spiel und Ernst.

Allen vier Mitteln gemeinsam ist die Eigenschaft der relativen Lebendigkeit und damit auch der Anschaulichkeit, Unmittelbarkeit und Zugänglichkeit. Je weiter etwas vom Leben entfernt ist, umso weniger spricht es einen direkt an, umso schwieriger ist es, einen Zugang zu finden und es zu verstehen, und desto mehr abstrahierende Zwischenglieder sind dazu nötig. „Spielerisch“ gestaltete, aus dem Leben gegriffene Beispiele, Bilder, Gleichnisse, Geschichten

---

<sup>23</sup> Vgl. Erler, 2007, S. 86.

und eben besonders auch Dialoge sind lebendigere Darstellungen als abstrakte Abhandlungen oder Lehrvorträge und entsprechen eher der natürlich menschlichen Erfahrungswelt. Dadurch kann die fehlende Lebendigkeit wie auch Starrheit schriftlicher Texte (vgl. *Phdr.* 275df.) zumindest teilweise überwunden werden, so dass dies für Platon offensichtlich die angemessenen Hilfsmittel waren das Unsagbare doch irgendwie mitzuteilen.

Die Dialogform ist wohl Platons auffälligstes Gestaltungsmittel und schien ihm von allen Textformen offenbar am besten übereinzustimmen mit seinen Absichten<sup>24</sup>. Das Gespräch ist diejenige Kommunikationsform, in welcher die Möglichkeiten der Sprache voll ausgeschöpft und eventuelle Verständnisschwierigkeiten am ehesten geklärt werden können. Man kann sich auf Gesprächssituation und -Partner einstellen und sich ständig entsprechend anpassen. Es ist möglich Rückfragen zu stellen, Gesagtes auszuführen und zu erläutern sowie darüber zu diskutieren, so dass ein gegenseitiger Austausch stattfinden kann. Ein schriftlich festgehaltenes Gespräch kommt hierbei von allen schriftlichen Textformen einem realen Gespräch am nächsten, auch wenn es nicht die Abbildung eines real stattgefundenen Gesprächs ist<sup>25</sup>.

Durch ihre Lebendigkeit und Unmittelbarkeit dank direkter Rede, einer annähernd natürlichen, organisch gewachsen anmutenden Gesprächsentwicklung<sup>26</sup> sowie ausgearbeiteter Charaktere und Identifikationsfiguren können die platonischen Dialoge dazu anregen, sich selbst fiktiv am Gespräch zu beteiligen und die Such- und Denkprozesse nachzuvollziehen, indem Positionen selber geprüft und folglich übernommen, verändert, erweitert oder abgelehnt werden. Falls der Leser bereit ist sich auf die Diskussion in den Texten einzulassen und selber mitzudenken, findet auf diese Weise über den geschriebenen Text ein Austausch statt, mit der Figur Sokrates, seinen Dialogpartnern und mit Platon als Verfasser. Das Lesen der Dialoge ist dann nicht mehr nur passive Aufnahme, sondern wird zu einer eigenen Erfahrung mit aktiver

---

<sup>24</sup> Zu Platons Zeit war u.a. bereits die Form der philosophischen Abhandlung bekannt (vgl. Press 1993, S. 109f.), woraus gefolgert werden kann, dass er seine Gründe gehabt hat, sich für die Dialogform zu entscheiden. Vgl. Griswold, 1996, S. 222f.: „[...] The dialogues satisfy the requirements of the *Phaedrus*’ art of rhetoric, which stipulate that one’s words be suited to the soul of one’s auditor and not just to the subject matter, that one introduce into the mysteries of philosophy only those able to undergo them successfully, and that philosophical rhetoric lead to self-knowledge.“ Dazu meint auch Wieland (1999, S. 50-83), die Dialogform als Medium des philosophischen Gedankens stehe in engem innerem Zusammenhang mit dem Inhalt der Philosophie Platons.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Griswold, 1996, S. 223: „By writing dialogues that imitate the activity of philosophical dialogue, Plato prevents the logos from becoming completely autonomous; even the most abstract monologues [...] are bound to a dramatic, rhetorical, human, and empirical context.“ Nicht nur aufgrund epistemologischer und sprachkritischer Kriterien scheint es hierbei jeweils zur Beschränkung auf gewisse Aspekte eines komplexen Themas zu kommen, sondern auch durch das Anstreben eines möglichst natürlichen bzw. stimmigen Dialogs, indem Platon die Gesprächsführung laufend an die Fragestellung, die Gesprächssituation, den Gesprächsverlauf und -Partner in ihrer je eigenen Charakteristik anpasst (vgl. Frede, 2006). So sind verschiedene Aspekte eines Themas immer im Kontext zu betrachten und können sich über das Gesamtwerk hinweg gegenseitig ergänzen.

<sup>26</sup> Vgl. Press, 1993, S. 116f. Durch diese „organic structural unity“ jedes Dialogs steht auch jeder Dialog in gewisser Weise für sich bzw. kann für sich gelesen werden, ohne dass man weitere Dialoge bereits zu kennen braucht (vgl. a.a.O., S. 110).

Teilnahme. Solch eigene Beteiligung generiert naturgemäss einen Selbstbezug und vermag demzufolge hinsichtlich Selbsterkenntnis als Anregung zu wirken. Dennoch bleiben die Dialoge bestenfalls der Anfang einer selbstständigen Auseinandersetzung mit einem Thema, indem ein Anstoss gegeben und verschiedene Ansätze einander gegenüber und zur Diskussion gestellt werden. Die Weiterführung muss einerseits im Leser stattfinden, beim inneren Gespräch mit sich selber<sup>27</sup>, wobei man sich, vielleicht teilweise über Platons Schriften vermittelt, die Antworten immer selber geben muss, andererseits in realen Diskussionen mit realen Gesprächspartnern, um gemeinsam weiter fortzuschreiten.

Neben der Direktheit trägt auch die Offenheit der platonischen Dialoge dazu bei, die Leser zur eigenen Suche zu motivieren<sup>28</sup>. In den Gesprächen werden Thesen aufgestellt, überprüft, Fehler aufgedeckt und teilweise Anpassungen vorgenommen. Doch es werden keine abgeschlossenen Antworten geliefert, und eine Diskussion oft auch einfach abgebrochen<sup>29</sup>. Auf die konkret-expliziten Inhalte der Dialoge beschränkt besitzt man am Ende entweder eine vage Teilerkenntnis, jedoch noch lange nicht ein ausreichendes Wissen über die Sache, oder man steht völlig ratlos da, in derselben Aporie wie einige der Gesprächsteilnehmer innerhalb der Dialoge, und weiss noch weniger als zuvor. Zurück bleiben meist mehr Fragen als Antworten, die im Idealfall ausreichend Anlass zur Weitersuche bieten.

Ein weiteres Merkmal der Dialogform ist das exemplarische Aufzeigen der Prinzipien und Methoden der Philosophie, eine Art „deiktische Mitteilung“<sup>30</sup> derselben. Die Dialoge zeigen auch anschaulich positive und negative Beispiele der philosophischen Erkenntnissuche, darunter insbesondere Beispiele für mögliche Hindernisse derselben, v.a. Selbsttäuschungen, für deren Überwindung sowie für gelungene oder mangelnde Selbsterkenntnis<sup>31</sup>. Zudem lernt

---

<sup>27</sup> Vgl. Soph. 263e und Tht. 189ef., wo das Nachdenken als Gespräch mit sich selbst bezeichnet wird, indem man sich selber fragt und antwortet.

<sup>28</sup> Vgl. dazu auch Erler, 2007, S. 87.

<sup>29</sup> Vgl. dazu beispielsweise die sog. Abbruchsformeln in Alk. I 130d; Charm. 169d; Phdr. 246a; Pol. 262cff., 284d; Prot. 357b; Rep. 506df., 509cf.; Soph. 254c; Tim. 28c, 48c, 53d.

<sup>30</sup> Vgl. Wieland, 1999, S. 67-70: eine indirekte Mitteilung im Sinne eines Vorzeigens mittels bewusster Verwendung literarischer Formen und Stilmittel, bei der die Tätigkeit des Philosophierens im Zentrum steht statt dogmatischer Elemente, woraus eine Art Lehre zweiter Stufe entsteht, die sich auf die selbst zu machenden Erfahrungen und Tätigkeiten richtet, welche einem schliesslich erst die intendierten Erkenntnisse zu verschaffen vermögen.

<sup>31</sup> Vgl. dazu auch Griswold, 1996, S. 223: „The dialogues not only *encourage* the search, and even *defend* the view that philosophy is a search [...], they also *portray* this very activity. By being imitations of a peculiar sort, they *show* rather than *tell* us that philosophy has this character.“ Dazu auch Hardy, 2011, S. 27: „Die besondere Pointe der platonischen Dialoge besteht nun darin, dass der Dialogautor uns Selbsterkenntnis und gedankliche Selbstbestimmung auch in einem buchstäblichen Sinne vorführt, nämlich in Form und Ablauf der sokratischen Gespräche inszeniert. Wenn Sokrates' Gesprächspartner auf Definitionsfragen antworten, inferentielle Zusammenhänge aufdecken, vermeintliches Wissen erkennen, ihre Meinungen korrigieren, die Ergebnisse der Rechenschaftsgabe schliesslich kommentieren und erkennen, was sie über das, was sie wissen wollen, wirklich wissen oder nicht wissen, so wird darin die Funktionsweise gelingender Selbsterkenntnis und gedanklicher Selbstbestimmung deutlich. Wenn Sokrates' Gesprächspartner nicht zu erkennen vermögen, was sie wirklich

man im inneren Nachvollzug der Gespräche implizit auch, welche Themen wichtig sein könnten für das gute Leben, wie Hypothesen erstellt werden, wie man sie über verschiedene Zugänge und Perspektiven erweitert, prüft, wie man Fehler aufdeckt, und sie schliesslich verwirft oder Anpassungen vornimmt. Dadurch kommen ferner die philosophische Haltung und Lebensweise zum Ausdruck, und sei es nur in deren Negation mit für Philosophie ungeeigneten Dialogpartnern. Auf diese Weise kommen die Dialoge einer praktischen Heranführung an Philosophie, Bildung von Arete, die Überwindung von Selbsttäuschungen, Selbsterkenntnis und das gute Leben gleich.

Viele wesentliche und wiederkehrende Inhalte des platonischen Werks finden sich überzufällig oft in Bildern, Gleichnissen und Geschichten<sup>32</sup> mit hoher poetischer Verdichtung dargestellt<sup>33</sup>. Wenn Worte Dinge nicht wahrheitsgetreu abbilden und Erkenntnisse nicht hinreichend wiedergeben können, so dass man sie also höchstens umschreibend und mittelbar darstellen kann, liegt es nahe u.a. auf Bilder bzw. eine bildhaft-metaphorische Sprache, Gleichnisse und Geschichten zurückzugreifen<sup>34</sup>. In Pol. 285d-286a heisst es entsprechend, vom Grössten und Wichtigsten gebe es kein anschaulich ausgearbeitetes Bild (εἶδωλον εἰργασμένον ἐναργῶς), das die Seele eines Suchenden hinreichend befriedigen könne, so dass man darauf angewiesen sei, auf Bilder mit gewissen Ähnlichkeiten (ὁμοιότητες) zurückzugreifen, um damit das Gemeinte zu beschreiben und zu erklären. Auch solche Bilder, Gleichnisse und Geschichten scheinen also zum Umweg der „zweitbesten Fahrt“ (δεύτερος πλοῦς, vgl. Phd. 99c-100a) zu gehören<sup>35</sup>.

---

wissen oder nicht wissen, wird deutlich, wie Selbsterkenntnis und gedankliche Selbstbestimmung misslingen können.“ Gemäss Hardy (a.a.O., S. 81-83) zeigen sich in der Dramaturgie und den Figuren der Dialoge die Unterschiede der Gesprächspartner in ihren grundsätzlichen Haltungen zu sich und zur Erkenntnis: In Dialogen wie *Laches*, *Charmides* und *Politeia* suchen selbstkritische Gesprächspartner, „die ihre eigenen Meinungen ausdrücklich zu klären und zu verbessern suchen“, gemeinsam nach Erkenntnis, wobei diese Einschätzung der *Politeia* nur für die auf Trasymachos folgenden Gesprächspartner gilt. Im *Theaitetos* finde sich laut Hardy in dieser Hinsicht gar ein mustergültiges Gespräch mit einem höchst selbstkritischen Partner. „In Dialogen wie *Protagoras*, *Menon* und *Gorgias* erzielen die Gesprächspartner [hingegen] keinen Fortschritt in der Form gemeinsamer Überzeugungen.“ Sie scheinen die Stufe des vermeintlichen Wissens nicht zu überwinden. Allerdings hat die Mustergültigkeit des *Theaitetos* auch Grenzen, wie noch angesprochen werden wird, vgl. Enskat, 2005, S. 67f.

<sup>32</sup> Sinnstiftende Geschichten oder Erzählungen wie z.B. Mythen, die gewisse Grundanschauungen und Werthaltungen zum Ausdruck bringen und Einfluss auf die Wahrnehmung und den Umgang mit sich und der Welt haben.

<sup>33</sup> Vgl. beispielsweise das bereits behandelte Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis, den philosophischen Aufstieg, die damit verbundene Vertikal- und Lichtmetaphorik sowie die metaphorische Unterscheidung von Göttlichem und Tierischem.

<sup>34</sup> Wie es Platon bezeichnenderweise auch im *Phaidros* angemessen erschien, in welchem der Hauptteil der Schriftkritik enthalten ist, u.a. bei der Betrachtung der Seele (vgl. 246aff.), der Beschreibung des überhimmlischen Orts (vgl. 247cff.) sowie in der Schriftkritik selber mit dem Mythos des Theuth zur Erfindung der Schrift (vgl. 274cff.). Zur Übersicht mythischer Geschichten und Gleichnisse in Platons Werk vgl. u.a. Erler, 2007, S. 89f.

<sup>35</sup> Vgl. dazu auch Wieland, 1999, S. 222f.: „Ein Gleichnis trägt seinen Sinn nicht in sich selbst. Es soll auf etwas verweisen, was ausserhalb seiner liegt. Daher muss man zunächst nicht nur das jeweilige Gleichnis im ganzen, sondern auch seine Elemente und Bestandteile auf jenes eigentlich Gemeinte beziehen. [...] Kein Gleichnis kann

Mit Bildern, Gleichnissen und Geschichten ist es möglich, sich dem nicht exakt zu Erfassenden über vielfältige Zugänge anzunähern und dadurch sowohl einzelne Aspekte von unterschiedlichen Seiten her zu beleuchten als auch in der Vereinigung und Verdichtung mehrerer Aspekte in einem Bild, Gleichnis oder einer Geschichte komplexe Zusammenhänge zu veranschaulichen. Ausserdem liegen eine solch bildhaft-metaphorische Sprache wie auch Geschichten der menschlichen Natur und Erfahrungswelt näher als abstrakte Begriffe und Theorien, erleichtern daher den Zugang zu den Inhalten und somit auch den Nachvollzug. Und schliesslich trägt auch die Verwendung solcher nicht so leicht und eindeutig zu deutenden Stilmittel zur Offenheit der Dialoge bei, wodurch der Leser zum Mitdenken, zur eigenständigen Interpretation und zur Reflexion über die eigenen Erkenntnisse und Erfahrungen aufgefordert wird<sup>36</sup>.

Als weiteres Gestaltungsmittel bedient sich Platon typischer literarischer Figuren, die bestimmte Funktionen erfüllen. Diese ermöglichen durch Identifikation in positiver oder negativer Weise ein empathisches Miterleben und vermögen vermittels dessen unter Umständen den Nachvollzug zu evozieren. Obwohl die fingierte Historizität zur Annahme verleiten könnte, bei Platons Dialogen handle es sich gleichsam um Protokolle tatsächlich stattgefundenen Gespräche, steht wohl fest, dass es fiktive Gespräche literarischen Charakters sind, wie auch die Personen, die darin vorkommen, literarische Figuren und keine historisch verbürgten Abbildungen sind, wenn auch beides reale Vorlagen gehabt haben mag<sup>37</sup>. Der historische Schein ist vermutlich eine literarische Strategie, um durch die Mimesis gewisser Aspekte der Wirklichkeit möglichst real erscheinende Gespräche zu arrangieren und so Interesse, Authentizität und Lebendigkeit zu erhöhen<sup>38</sup>. Dabei gibt es von Platon keinen Dialog zwischen zwei Philosophen vom Format eines Sokrates bzw. Platon, der wohl ganz anders

---

identisch sein mit dem, wofür es steht. In diesem Fall wäre es kein Gleichnis mehr. Deswegen muss jedes Gleichnis Elemente enthalten, die nicht mehr mit einem Element des eigentlich Gemeinten korreliert werden können. [...] [Man tut] gut daran, mit der Möglichkeit zu rechnen, dass sich der Bereich dessen, was bei Platon nur auf bildliche Weise zu verstehen ist, viel weiter erstreckt, als man gewöhnlich annimmt.“ Dabei seien „nicht wenige Irrwege der Platonforschung dadurch veranlasst, dass man den Anteil und die Rolle der Bildlichkeit in Platons Werk immer noch weit unterschätzt“. Und ergänzend a.a.O., S. 324: „Man wird Platons Philosophieren schwerlich gerecht, wenn man die Spannung übersieht, die zwischen den im geschriebenen Werk überlieferten Sätzen und dem besteht, was nur mit Hilfe dieser Sätze ausgedrückt und gezeigt wird, ohne dass es hingegen von ihnen als semantisches Korrelat auf thematische Weise intendiert würde. [...] Sie [eine Platoninterpretation] kann beispielsweise über etwas sprechen, was von Platon selbst in seinem Werk nur noch gezeigt wird, ohne dass es deswegen in diesem Werk zugleich zum Gegenstand von Sätzen gemacht würde.“

<sup>36</sup> Vgl. Wieland, 1999, S. 196f.; dazu auch Böhme, 2000, S. 21-23. Ebenfalls Griswold, 1996, S. 141, am Beispiel des Mythos: „As is true for the Platonic dialogues in general, the partially buried meaning of Plato's myths is accessible only to the reader willing to engage in a dialogue with them. This in turn requires that he be willing to reflect on his own experience in terms of the myth, for the myth [...] is a complex mirror of human experience [...]“

<sup>37</sup> Vgl. Erler, 2007, S. 78 und 83.

<sup>38</sup> Vgl. a.a.O., S. 69f.

aussehen würde als die bestehenden Texte, sondern treten immer Nicht- oder noch irgendwie unreifere Philosophen als Gesprächspartner eines gereiften Philosophen auf, eine Konstellation, die es eben erlaubt die Gespräche der mutmasslich protreptischen Funktion gemäss zu gestalten<sup>39</sup>.

Auch der Sokrates der platonischen Dialoge ist eine solch literarische Figur, als Prototyp des Philosophen, als Vorbild und Vermittler der Philosophie bzw. der philosophischen Lebensweise<sup>40</sup>. Daher ist in Platons Werk auch keine klare Unterscheidung zwischen seinen eigenen philosophischen Ansichten und denjenigen des historischen Sokrates möglich, falls es in den Dialogen überhaupt eine solche gibt<sup>41</sup>. Es ist wohl zumindest davon auszugehen, dass Platon Sokrates nichts vertreten liess, das seinen eigenen Ansichten grundsätzlich widersprochen hätte. In der Bewunderung für sein grosses Vorbild hätte er Sokrates wohl nie etwas in den Mund gelegt, das nicht in seinem eigenen Sinne gewesen wäre, und sei es auch nur auf ironische Weise<sup>42</sup>. Die platonische Figur Sokrates zeigt sich hierbei sehr beweglich und passt sich den konkreten Gesprächssituationen und -Partnern laufend an. U.a. entscheidet er jeweils vorweg, was er sagen kann oder soll, und was nicht<sup>43</sup>, und wechseln seine Rollen und Ausdrucksweisen mitunter sogar innerhalb eines Dialogs, z.B. wenn ironische Bemerkungen oder Spott neben ernsthaft didaktischen Massnahmen und gemeinsamen Erörterungen stehen. Dadurch ist nicht immer ganz klar, was Sokrates wirklich meint, und warum er das sagt, was er sagt, so dass ein uneinheitliches Bild und sogar Widersprüche Sokrates' entstehen, was sich teilweise erst unter besonderer Berücksichtigung dieses dialogisch-literarischen Hintergrunds, des jeweils konkreten Kontexts wie auch evtl. des Gesamtwerks aufklären lässt.

Am platonischen Sokrates lässt sich exemplarisch ablesen, wie das gute Leben und ein guter Mensch bei Platon aussehen könnten. So heisst es im *Phaidon*, Sokrates sei der beste, einsichtigste und gerechteste Mensch gewesen (vgl. 118a), und auch im *VII. Brief* wird er als der gerechteste seiner Zeit bezeichnet (vgl. 324e). Im *Symposion* wird von Alkibiades gar eine

---

<sup>39</sup> Vgl. dazu auch Griswold, 1996, S. 225.

<sup>40</sup> Vgl. dazu u.a. auch Böhme, 2002, S. 28-30; Erler, 2007, S. 82-84; Schwartz, 2013, S. 288-290; Zehnpfennig, 2001, S. 64-68.

<sup>41</sup> Vgl. u.a. Erler, 2007, S. 3f., 82f., 340f.; Kahn, 1996; u.a. entgegen Vlastos, 1991.

<sup>42</sup> Sokrates hat einen derart grossen Einfluss auf Platon ausgeübt, v.a. auch dessen Schicksal, wie in der *Apologia*, im *Phaidon* sowie in Ep. VII 325bf. bezeugt, dass er ihm mit seinem schriftlichen Werk sozusagen ein umfangreiches Denkmal gesetzt und sich vielleicht auch als sein Nachfolger verstanden hat, wie von der Figur Sokrates in Apol. 39cf. möglicherweise angekündigt, wenn dieser dort meint, nach seinem Tod würden andere seine Aufgabe weiterführen. Vgl. dazu auch Erler, 2009, S. 81.

<sup>43</sup> Vgl. dazu auch Erler, 1987, S. 281f.: „Sokrates wird als der Philosoph vorgeführt, der wirklich Wesentliches noch zu sagen hätte, dieses aber zurückhält, weil es nicht möglich ist, zu jedem darüber zu sprechen. [...] Nach Platon muss man [dem Grundgesetz des dialogischen Gesprächs folgend] immer dem Denkniveau des Partners angemessen sprechen. Es ist geradezu ein Charakteristikum des platonischen Philosophen, dass er zu reden und zu schweigen weiss, wie jeweils bei dem Partner notwendig ist.“



nahezu übermenschliche Beschreibung Sokrates' wiedergegeben<sup>44</sup>. In 221cf. ist zu lesen, Sokrates sei keinem Menschen ähnlich, weder vergangenen noch gegenwärtigen, und auch grundsätzlich nicht mit anderen zu vergleichen, was hingegen sogar bei einem Achilles oder Perikles noch möglich sei. Sokrates weise Besonnenheit, Tapferkeit, Einsicht und Beharrlichkeit höchster Ausprägung auf (vgl. 219d). Diese Tugenden zeigen sich u.a. darin, dass sich Sokrates nicht von einfachen Lüsten verführen lässt, beispielsweise indem er das sexuelle Angebot Alkibiades' ausgeschlagen und darauf bestanden hat, sich auf das wahre Schöne statt dessen Schein zu besinnen (vgl. 218b-219d), dass er zwar nicht trinken will, wenn er es aber doch tut, äusserst trinkfest ist (vgl. 219ef.), dass er bisweilen stunden-, ja sogar über einen Tag lang an einem Ort im Nachdenken verharrt (vgl. 220cf.; auch 175af.), und dass er auch ohne Weiteres eine Nacht auf Schlaf verzichten, am nächsten Tag aber trotzdem seinen Verpflichtungen nachkommen kann (vgl. 223d). Zudem habe er im Krieg dem Hunger wie kein anderer getrotzt (vgl. 219e), ärgsten klimatischen Bedingungen standgehalten (vgl. 220af.), beim Feldzug nach Potidaia den in der Schlacht verletzten Alkibiades gerettet, dabei dennoch in aller Bescheidenheit die verdiente Auszeichnung dafür demselben abgetreten (vgl. 220df.) sowie im Zug nach Delion gemeinsam mit dem Heerführer Laches als letzter das Schlachtfeld verlassen, diesen an Haltung noch übertreffend (vgl. 220e-221b)<sup>45</sup>.

Sokrates strebt bei Platon stets nach Erkenntnis und Arete und liefert hierbei ein Muster für die radikale Wahrhaftigkeit des Philosophen. Er ist in seiner Lebensführung einzig der Wahrheit verpflichtet. Wie bereits erwähnt orientiert er sich allein an dem, was er als am richtigsten erkannt hat, auch unter Bedrohung des eigenen Lebens, und bleibt damit sich und seinen Prinzipien stets treu. Wahrhaftigkeit steht für ihn über allem, so dass er sogar bereit ist dafür in den Tod zu gehen. Lieber stirbt Sokrates in Wahrhaftigkeit, als in Lüge zu leben (vgl. Apol. 28b-30c, 34d-35b, 36b-d). Dabei sorgt er sich nicht nur um sein eigenes Wohl, sondern auch um dasjenige anderer. Jedem, der gewillt ist aufrichtig nach Erkenntnis zu suchen, erweist er seinen Dienst und begleitet ihn bei dieser schwierigen Aufgabe. Mit dialektischer Kunst und dem für ihn typischen Elenchos prüft Sokrates Meinungen, deckt Scheinwissen auf und hilft neue Erkenntnis hervorzubringen<sup>46</sup>. Wie eine Hebamme stehe er demjenigen, der seelische

---

<sup>44</sup> Vgl. Schwartz, 2013, S. 288-290.

<sup>45</sup> Vgl. auch Lach. 181af.

<sup>46</sup> Wie u.a. in Apol. 21b-24a beschrieben. Vgl. auch Erler, 1987, S. 276: „Sokrates verlangt von seinen Partnern also, dass sie ihre eigenen Thesen konsequent durchdenken und sich dem Logos anvertrauen. Dafür bietet er selbst durch sein Verhalten, wie es in den Dialogen geschildert wird, ein Vorbild.“ Seine Argumente, Sprachspiele etc. muten dabei zuweilen an wie von ihm verurteilte Sophistereien, doch sie verfolgen einen anderen Zweck, nämlich Anregung bzw. Provokation zur eigenen Prüfung, zur eigenen Erkenntnis, statt des Triumphs über den anderen. Zu den Merkmalen des sokratisch-dialektischen Gesprächs wie Fragetechniken, logische Transparenz, Struktur, Homologien usw. vgl. Geiger, 2009, S. 366-372.

Geburtswehen habe, mit seiner sog. Maieutik bzw. Hebammenkunst zur Seite, leiste Geburtshilfe und prüfe, ob es eine Fehlgeburt sei oder nicht, ob also einer ein Trugbild und Falsches gebäre oder Fruchtbare und Wahres (vgl. *Tht.* 148e-151c, 157cf., 210bf.).

Durch solche Prüfung bringt Sokrates seine Gesprächspartner manchmal in Verwirrung und wie ein Zitterrochen zum Erstarren<sup>47</sup>, weshalb sie nichts mehr zu sagen wissen, sogar über Dinge, in denen sie sich auszukennen glaubten, und über die sie schon viel gesprochen haben, wie Menon von sich im gleichnamigen Dialog bezeugt (vgl. *Men.* 80af.). Sokrates behauptet dabei, selber ebenfalls erstarrt und ratlos zu sein, wenn er andere verwirre (vgl. a.a.O. 80cf.). Dem Satz des eigenen Nichtwissens der *Apologia* entsprechend frage er selbst nur und gebäre keine Weisheit. Er wisse keine Antworten (vgl. *Tht.* 150cf.)<sup>48</sup>. Das stimmt jedoch nur bedingt. Solche Bekenntnisse des eigenen Nichtwissens sind nicht vollkommen ernst gemeint. Sokrates' Aussage, dass er nichts wisse, ist so gemeint, und sie ist auch nicht so gemeint. Im Sinne eines abgeschlossenen, vollkommenen Wissens kann Sokrates keine letzten Antworten liefern. In dieser Hinsicht ist seine Bescheidenheit ernst gemeint. Im Sinne einer partiell-approximativen Erkenntnis hingegen gibt er sehr wohl Antworten, sowohl explizit als auch implizit. Insbesondere bzgl. methodischer und epistemologischer Kenntnisse ist er seinen Gesprächspartnern meist voraus, was ihn eben zu Maieutik und Elenchos befähigt und ihm erlaubt, das Gespräch zu lenken. In dieser Hinsicht ist seine Bescheidenheit ironisch gemeint<sup>49</sup>.

Sokrates hat zwar oft schon mehr oder tiefere Einsichten als seine Gesprächspartner getätigt, aber Platon lässt ihn keine Lehrtätigkeit in einem starr hierarchischen Meister-Schüler-Verhältnis vollführen, bei der dieser immer bereits weiss, worauf das Gespräch hinausläuft<sup>50</sup>, sondern im Bewusstsein seines eigenen Nichtwissens und der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens geht es immer auch aufrichtig um die gemeinsame Suche nach Wahrheit, wie er beispielsweise in *Charm.* 165bf. und 166cf. erklärt. Die sokratischen Gespräche sind zwar didaktisch gelenkt, aber dennoch grundsätzlich offen<sup>51</sup>. Sie finden mit im Grunde

---

<sup>47</sup> In *Symp.* 217ef. auch verglichen mit dem Biss einer Natter.

<sup>48</sup> Vgl. dazu auch *Men.* 84cf.

<sup>49</sup> Vgl. dazu auch Vlastos, 1991, S. 21-44, der dies komplexe Ironie nennt: „In „simple“ irony what is said just isn't what is meant: taken in its ordinary, commonly understood sense, the statement is simply false. In „complex“ irony what is said both is and isn't what is meant: its surface content is meant to be true in one sense, false in another.“

<sup>50</sup> Laut Frede (1992, S. 208-210) eine „didaktische Dialektik“.

<sup>51</sup> Vgl. dazu auch Enskat (2005, S. 82-85), der hierbei von didaktischer Solidarität spricht: „[...] [Platon lässt] Sokrates keinen Schritt tun, ohne dass dieser sich zuvor nach allen Regeln der Kunst darum bemüht hätte, seinen jeweiligen Gesprächspartner über die Fragen, Tatsachen, Hypothesen, Argumente, Begriffe, Methoden oder Kriterien zu verständigen, die man sich zunächst zu eigen gemacht haben muss, wenn man diesen Schritt gemeinsam tun will. In allen diesen Punkten ist methodische Gemeinsamkeit nötig [...].“ So ergibt sich nach Enskat eine „am Ziel des Wissenserwerbs orientierte solidarische Interaktion“. Als Muster solch didaktischer Solidarität betrachtet Enskat die geometrische Übungslektion mit dem Sklaven in *Men.* 82a-85d und den ganzen Dialog

gleichwertigen und gleichberechtigten Gesprächspartnern statt, mit ständig gegenseitiger Prüfung und Anpassung, obschon sich eine Vielzahl der sokratischen Gesprächspartner im Verlauf der Diskussionen als dessen nicht ganz gewachsen oder unbrauchbar erweist.

Ohne einen Wissensanspruch zu erheben folgt Sokrates jeweils derjenigen Meinung, die sich als die beste erwiesen hat (vgl. Krit. 46bf.). Und solange diese nicht widerlegt wird, bleibt sie das Richtmass. Wird sie aber widerlegt, muss auch Sokrates jederzeit dazu bereit sein, seine Ansichten zu revidieren. So weist er in Gorg. 458a auch ausdrücklich und exemplarisch darauf hin, dass er einer derjenigen sei, die sich gerne eines Besseren belehren liessen, denn es sei ein grösseres Gut, selbst vom grössten Übel, i.e. einer falschen Meinung, befreit zu werden, als andere davon zu befreien<sup>52</sup>, selbst wenn es selten geschieht, dass die Rollen getauscht werden, und ein Gesprächspartner eine Ansicht Sokrates' widerlegt<sup>53</sup>. Dies liegt allerdings wohl eher in der bereits erwähnten quantitativen Verteilung von Philosophen und Nicht-Philosophen bei Platon begründet als in einem Autoritätsanspruch Sokrates'. Sokrates scheint nicht an einem Echo der eigenen Ansichten bzw. einer erzwungenen Bestätigung eigener Überzeugungen interessiert zu sein, sondern an deren aufrechter Prüfung, denn schliesslich würde auch er von einer Meinung profitieren, die näher an die Wahrheit herankommt<sup>54</sup>.

Wie bei Sokrates handelt es sich auch bei den Sophisten der platonischen Dialoge um literarische Figuren, die eine bestimmte Funktion erfüllen, und nicht um wahrheitsgetreue Abbildungen historischer Personen<sup>55</sup>. Sie dienen als Negativbeispiel für die philosophische Lebensweise, werden mit ihrer Scheinphilosophie Sokrates wiederholt als Kontrast gegenübergestellt und beleuchten diesen und die Philosophie somit von einer anderen Seite<sup>56</sup>. Gemäss Platons Darstellung ist die Tätigkeit der Sophisten Scheinphilosophie, weil sie nur so tun, als ob sie Philosophie betreiben würden, als ob sie an der Wahrheit interessiert wären. Tatsächlich jedoch unterscheiden sie sich in Absicht und Haltung grundsätzlich von den

---

*Theaitetos*. So begleite Sokrates partnerschaftlich durch die Erkenntnissuche und führe mit dem entsprechenden gemeinsamen Erfolg bis zum gemeinsam intendierten Ziel, wie derjenige, welcher in Men. 97a den Weg nach Larissa kenne, vorangehe und andere dorthin führe (vgl. 2005, S. 233f.).

<sup>52</sup> *μείζον ἀγαθόν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι*. Vgl. auch Gorg. 509a: Er wisse zwar nicht, wie es sich mit der diskutierten Sache wirklich verhalte, doch könne dies bisher auch kein anderer behaupten, ohne sich lächerlich zu machen. Und ergänzend a.a.O., 527a: So halte er an der bestbelegten Meinung fest, selbst wenn es vielleicht ein wertloses Märchen sei, bis diese widerlegt werde, und sich etwas Besseres zeige. Vgl. dazu ebenfalls Phd. 85cf.

<sup>53</sup> Wie beispielsweise im *Parmenides*, worin ein junger Sokrates als Lernender auftritt, der bzgl. seiner Ansichten zu den Ideen mehrfach herausgefordert wird.

<sup>54</sup> Anders sieht dies beispielsweise Göbel, 2002, S. 28-30.

<sup>55</sup> Vgl. u.a. Böhme, 2002, S. 26.

<sup>56</sup> Wie auch andere Gesprächspartner, die im Umgang mit philosophischen Fragen unterschiedliche, philosophisch defizitäre Reaktionsweisen wie Ignoranz, Abwehr, Denkfehler etc. veranschaulichen, mittels ihrer Charakterzeichnung sowie des dramatischen Gesprächsverlaufs (vgl. Geiger, 2009, S. 363f.).

Philosophen. Aufgrund dessen ist es für Sokrates auch entscheidend, sich in seiner Verteidigungsrede klar von den Sophisten abzugrenzen und die Gleichsetzung seiner Handlungen mit denjenigen der Sophisten als üble Verleumdung zu verurteilen (vgl. Apol. 19b-20c). Laut Sokrates ahmen die Sophisten die Philosophie derart nach, dass diese ihre grösste Diffamierung erfahre (vgl. Rep. 489d, 490ef.). Von nicht mit der Sache Vertrauten würden Philosophen leicht für Sophisten gehalten werden und umgekehrt (vgl. Soph. 216cf.). Die Schwierigkeiten, den Philosophen und den Sophisten zu erkennen und damit beide voneinander zu unterscheiden, sind dabei unterschiedlicher Art, illustriert in der angesprochenen Lichtmetaphorik: Den ersten erkenne man nicht wegen der blendenden Helligkeit der Gegend, in der er sich bewege, den zweiten nicht wegen der Dunkelheit desjenigen Ortes, an welchem sich dieser befinde (vgl. a.a.O. 253e-254b).

Die platonischen Sophisten verkaufen sich als Meister und Lehrer des Wettstreits über göttliche Dinge, Dinge auf der Erde und im Himmel, Werden und Sein von allem, Gesetze und Staatsangelegenheiten sowie über alle Künste (vgl. Soph. 232b-233c). Doch ihre Allwissenheit und Weisheit seien nur Schein, die wahre Philosophie verhöhrend. Solche Sophistik sei lediglich anmassende, täuschende und geldbringende Streit- und Überredungskunst, und die Sophisten selber seien nichts anderes als Blender, Täuscher und Betrüger (vgl. a.a.O. 222d-223b, 226a, 233d-268d)<sup>57</sup>. Zweck solch sophistischer Rhetorik sei Überredung. Es gehe v.a. darum, mit rhetorischen Mitteln jede Diskussion über alle erdenklichen Dinge zu gewinnen und den Gesprächspartner von der eigenen Position zu überzeugen. Dies fördere zwar den Glauben, aber keine Erkenntnis und sei somit Schmeichelei (vgl. Gorg. 453a-455c, 463a-465d)<sup>58</sup>. Zudem würden die Sophisten Geld für ihre Dienste verlangen und daher Erwerbskunst betreiben, indem sie mit Reden und Kenntnissen handeln würden, als ob es irgendwelche Handelsgüter wären (vgl. Soph. 224cf.).

Philosophie steht bei Platon in radikalem Gegensatz zu solcherart Sophistik. Dem Anspruch auf Allwissenheit und Weisheit steht das sokratische Nichtwissen diametral entgegen. Während Sokrates die menschliche Weisheit erlangt, beanspruchen die Sophisten eine Weisheit, die eben grösser als dem Menschen angemessen, die „übermenschlich“ ist und grundsätzlich über dessen Möglichkeiten hinausgeht (vgl. Apol. 20df.). Zweck der Philosophie ist nicht das Gewinnen von Streitgesprächen, sondern Erkenntnis. Ihr Mittel zu diesem Zweck ist nicht Wettkampf, Manipulation und Übervorteilung des Gegenübers, sondern

---

<sup>57</sup> Zum kritisierten Anspruch solchen Allwissens vgl. auch Euthyd. 293bff., wo zudem ein Beispiel für die unaufrichtigen Wortspielchen der Sophisten veranschaulicht wird, die hier Sokrates ebenfalls zu einem Bekenntnis des Allwissens führen wollen, obwohl ihm dies nicht ferner liegen könnte.

<sup>58</sup> Zur Schmeichelei der Massen vgl. auch Rep. 493a-c.

Aufrichtigkeit, gegenseitige Unterstützung und gemeinsame Suche nach Wahrheit. Dies spiegelt sich auch im eigentlichen Gegenstand der Rede wider. Der Philosoph redet in erster Linie über Sachverhalte und Dinge. Der Sophist dagegen führt nur Scheindiskussionen über Sachverhalte und Dinge. Er ist egozentrisch ausgerichtet, nur an seinen persönlichen Bedürfnissen und seinem eigenen Vorteil interessiert, und spricht somit eigentlich nur über sich selbst, indem er mittels der vermeintlichen Rede über Sachverhalte und Dinge tatsächlich nur seinen eigenen Wert darzulegen versucht und seine gewinnstrebenden, eiteln Absichten offenbart. Bei Platon verlangen Philosophen für ihre Gespräche kein Geld. Sie betreiben Wissenschaft, nicht Erwerbskunst, und streben nach Weisheit, Arete und dem Guten, nicht nach Macht und Besitz. Erkenntnis kann bei Platon nicht einfach gekauft, sondern muss eben selber erarbeitet werden. Ausserdem ist die Grundvoraussetzung eines solch sophistischen Handels mit Wissen, dass es einen Besitzer gibt, also erneut einen Wissenden, der seine wertvolle Ware einem Käufer anbietet. Der wahrhaft Weise jedoch ist bei Platon eben derjenige, der wie Sokrates erkennt, dass seine Weisheit nichts wert ist, der erkennt, dass er eben nichts weiss (vgl. Apol. 23b).

Schliesslich ist die Gestaltung der Dialoge auch durch eine vielfältige Mischung von Spiel und Ernst gekennzeichnet. Nicht nur wird durch Platons Werk seine Sprach- und Schriftkritik relativiert, sondern auch umgekehrt durch Sprach- und Schriftkritik sein Werk. Sprach- und Schriftkritik können auch als Kritik an der Lesart bzw. am Leser und als Hinweis darauf verstanden werden, wie die Dialoge zu lesen sind. Deren konkrete Inhalte sind demgemäss nicht durchwegs vollkommen ernst zu nehmen. Sie sind oft Spiel und Ernst zugleich<sup>59</sup>. Zwar werden durchaus ernst genommene Themen diskutiert, sie werden aber nicht immer mit vollem Ernst behandelt, denn infolge des Ungenügens der Sprache ist dies nicht angemessen. Wenn eine Sache mit sprachlichen Mitteln nicht eindeutig erfasst und vollkommen klar ausgedrückt werden kann, und deshalb immer ein gewisser Spielraum für Unklarheiten und unterschiedliche Deutungen bleibt, kann auch nicht auf vollkommen ernste, genaue und sich festlegende Weise mit Geschriebenem umgegangen werden, als Verfasser wie als Rezipient. Wenn ein ernsthafter Mann etwas geschrieben habe, könne dies nicht etwas sehr Ernsthafte (οὐκ σπουδαιότατα) sein, sofern er selber ernsthaft und nicht seines Verstandes beraubt worden sei (vgl. Ep. VII 344b-d). Ähnlich äussert sich auch Sokrates im *Phaidros*: Nicht im Ernst (οὐκ σπουδῇ) werde einer, der Erkenntnis erlangt habe, versuchen, diese schriftlich festzuhalten, sondern nur des

---

<sup>59</sup> Zur Übersicht des spielerischen Charakters der platonischen Dialoge vgl. auch Geiger, 2009, S. 380-382.

Spieles wegen (παιδιᾶς χάριν, vgl. 276cf.). So müsse bei Geschriebenem notwendigerweise vieles nur Spiel (παιδία) sein (vgl. a.a.O. 277e)<sup>60</sup>.

Betrachtet man Platons Umgang mit Sprache und die Gestaltung der Texte, so scheint „Spiel“ bzw. „Unernsthaftigkeit“ zu bedeuten, offen, frei und beweglich zu erproben, dabei auch Fehler zu machen, vielfältige Zugänge zu eröffnen, etwas von verschiedenen Seiten zu beleuchten, stets im Bewusstsein der Relativität und Beschränktheit der Sprache, im Gegensatz zum vollkommenen Ernst eines starren, unflexiblen Gebrauchs derselben, um nur vermeintlich exakte und sichere Aussagen in höchster Klarheit zu machen. In diesem Sinne ist vermutlich auch Sokrates' Aussage in Tht. 184c zu verstehen: „Es mit Worten nicht zu genau zu nehmen und sie nicht mit [Über-]Genauigkeiten zu untersuchen, ist oft nicht unedel, sondern vielmehr ist das Gegenteil davon unfrei, auch wenn es zuweilen nötig ist [...]“. Klar von solcher Unernsthaftigkeit abzugrenzen ist eine ganz andere Art von Spiel, die in Euthyd. 277d-278d angesprochen wird. Dort wirft Sokrates den Sophisten Euthydemos und Dionysodoros vor, den Jüngling Kleinias mit ihrem Spiel (παιδία), das auch als Tanz (χορεία) bezeichnet wird, durcheinanderzubringen und nicht ernsthaft an der gemeinsamen Wahrheitssuche interessiert zu sein. Solcherart Spiel diene nur dazu, mit jemand anderem zu spielen oder Scherz mit ihm zu treiben, um ihn lächerlich zu machen, zu übervorteilen und sich über ihn zu stellen, wie wenn man jemandem ein Bein stellen oder jemandem, der sich setzen will, den Stuhl wegziehen würde. Dies erfüllt allein die zu verachtenden Bedürfnisse der Sophisten. Hinter Platons Spiel dagegen steckt die ernsthafte Absicht des Erkenntnisgewinns, wozu eben die spielerischen Mittel unterstützend wirken sollen.

Das Spiel der platonischen Dialoge liegt aber wohl nicht nur im Ungenügen der Sprache begründet, sondern auch im beschränkten Erkenntnisvermögen des Menschen<sup>61</sup>. Da es keine letzten, vollkommen gesicherten Antworten und damit kein vollkommenes Wissen gibt, bleibt

---

<sup>60</sup> Dies wird gemäss Geiger (2009, S. 380f.) auch im Mythos des Theuth zur Erfindung der Schrift angedeutet, indem diese neben die Erfindung von Spielen und damit in deren Kontext gestellt wird (vgl. Phdr. 274cf.).

<sup>61</sup> Wie Griswold (1996, S. 108) anhand seiner Interpretation des *Phaidros* gezeigt hat, hängt bei Platon beides eng zusammen: „The problems of skepticism and solipsism are thus ingrained in the *Phaedrus*' account of the knowledge available to human souls. That rhetoric - the problem of true and false persuasion - subsequently becomes an issue in the *Phaedrus* should not be surprising once this point is understood. *The problem of rhetoric, which underlies the second half of the Phaedrus, is thus generated by the palinode's account of the human condition.*“ Vgl. dazu auch Karl, 2010, S. 331, am Beispiel der Verwendung von Mythen bei Platon. Gemäss Karl verweisen die in den Mythen behandelten Themen auf Bereiche, die uns nicht vollkommen zugänglich und vernünftig begründbar sind. „Der Gebrauch des Mythos als Weltdeutung im Unterschied zum λόγος als Welterklärung ist Ausdruck der Einsicht Platons, dass menschliches Wissen nicht vollständig, sondern begrenzt ist, und der Mythos in einer kritischen Funktion diese Grenze markiert.“ Exemplarisch sei diesbezüglich auf den Mythos der Weltperioden in Pol. 268d-277a verwiesen, wo Platon von einem anderen Weg (καθ' ἑτέραν ὁδόν) spricht zur Erkenntnis des wahren Staatsmannes, mit notwendigerweise auch beigemischtem Spiel (παιδία, vgl. 268d).

auch aus inhaltlichen Gründen immer ein gewisser Spielraum, eine gewisse Offen- und Ungewissheit, welche nach einem spielerischen Umgang verlangen, gemäss der bereits erwähnten Notwendigkeit in der Erkenntnissuche die Umwege der „zweitbesten Fahrt“ zu gehen<sup>62</sup>. Ausserdem scheint Platon auch aus didaktischen Gründen eine gewisse Unernsthaftigkeit im Umgang mit Diskussionsthemen angebracht zu sein, um auf vielfältige Weise zum eigenen Nachvollzug anzuregen, indem absichtlich vieles offen gelassen und nicht immer so klar gemacht wird, wie es möglich wäre.

In dieser Unernsthaftigkeit scheinen die konkret-expliziten Dialoginhalte zuweilen in den Hintergrund zu treten und in erster Linie Betätigungsfelder zu sein, um mit Hypothesen, Gedankenexperimenten und Übungsbeispielen spielerisch anzuregen, so dass man sich an und durch solche „paradigmatischen Instanzen“<sup>63</sup> entwickeln kann, selbst wenn gewisse Themen für die philosophische Lebensweise bzw. das gute Leben entscheidend sind. Durch den eigenständigen Nachvollzug der konkreten Beispiele werden die Methoden und Prinzipien der Erkenntnissuche exemplarisch vorgeführt, dem mitdenkenden Leser vermittelt und schliesslich in diesem geformt sowie Selbsterkenntnis, Bildung von Arete und die innere Transformation, die „Umwendung der Seele“ gefördert.

So wird denn auch an einigen Stellen die Bedeutung der Übung hervorgehoben und damit vielleicht ein Hinweis auf eine solche Lesart gegeben. In Parm. 135cf. lässt Platon Parmenides sagen, dass es zur Philosophie Übung (γύμνασαι / γυμνασία) brauche, insbesondere bevor man die grossen Themen angehe wie beispielsweise die Bestimmung des Schönen, Gerechten und Guten. Und solche Übung benötige Übungsgegenstände, wofür unterschiedliche Begriffe dienen könnten (vgl. 135eff.). Auf ähnliche Weise wird auch in Soph. 218cf. Zweck und Bedeutung der philosophischen Übung erwähnt, wo es heisst, dass man sich zuerst an Kleinerem und Leichterem üben (μελετᾶν) solle, bevor man sich Grösserem widme. In Pol.

---

<sup>62</sup> Entsprechend wird in Parm. 137b das Ausgehen von einer Hypothese (ὑπόθεσις) und die Diskussion derselben als „Spielen eines mühevollen Spiels“ (πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν) bezeichnet. Ähnlich heisst es in Leg. 685a, die Prüfung der aufgeworfenen Frage über die Gesetze sei das Spielen eines den Alten angemessenen, vernünftigen Spiels (παίζειν παιδιὰν πρεσβυτικὴν σόφρονα), worauf in a.a.O. 769a wieder Bezug genommen wird.

<sup>63</sup> Vgl. Wieland, 1999, S. 241. Nach Wieland (a.a.O., S. 224ff.) lässt sich das bei Platon entscheidende „nichtpropositionale Wissen“ in Gestalt von Fähigkeiten und Fertigkeiten, Kompetenzen und bewusstes Können, Urteilskraft, Gebrauchswissen und Erfahrung nicht vollständig mitteilen bzw. übernehmen, denn es ist weder objektivierbar, sondern immer an dessen Subjekt gebunden, noch ist es thematisch, sondern immer nur paradigmatisch auf Gegenstände bezogen (vgl. S. 232f.). „Propositionales Wissen“, u.a. eben in den konkreten Dialogthemen zu finden, wird dann als transferierbarer Gegenstand gleichsam das Mittel, um solch „nichtpropositionales Wissen“ zu ermöglichen, welches den Zustand der Seele zu verändern vermag, und wodurch auch erst der fundierte Erwerb eben dieses „propositionalen Wissens“ möglich wird (vgl. S. 240-242). Vgl. dazu auch Erler, 1987, sowie Hadot, 1991, S. 26-29, der die platonischen Dialoge u.a. auch Übungsmodelle nennt. In diesem Sinne könnte auch Pol. 277d gedeutet werden, wo der Fremde meint, es sei schwierig, etwas Grosses hinreichend aufzuzeigen, ohne Beispiele (παραδείγματα) zu gebrauchen.

285c-286b wird der Zweck der philosophischen Übung noch weiter ausgeführt. Dort stellt der Fremde fest, dass an bestimmten Übungsgegenständen Übungen zu vollziehen sind, um allgemeine, von diesem konkreten Gegenstand unabhängige Fertigkeiten zu entwickeln<sup>64</sup>, wobei auch hier darauf hingewiesen wird, dass die Übung (μελέτη) leichter am Kleineren, bei welchem Ähnlichkeiten und Unterschiede leichter zu erkennen seien, als am Grösseren vonstatten gehe. Dementsprechend scheinen mitunter ausufernde logische Erörterungen u.a. mit der Absicht durchgeführt zu werden, über diese Übungen ein vertieftes logisches Verständnis zu fördern und damit einen wichtigen Teil des methodischen Instrumentariums zur Erkenntnissuche zu vermitteln, was im *Parmenides* und *Sophistes* besonders deutlich wird<sup>65</sup>.

In dieser Hinsicht werden auch in Phdr. 265c-266c die vorhergehenden Reden als Spiel (παίδια) bezeichnet, wobei Sokrates zwei Aspekte desselben wichtig sind: das Zusammenfassen und das Zerteilen von Begriffen, als Bestandteile der Dialektik. Der Inhalt der Reden scheint zweitrangig zu sein, die Übung in der Dialektik im Vordergrund zu stehen<sup>66</sup>. Darauf wird in a.a.O. 278b wieder Bezug genommen. Es sei nun genug gespielt über das Reden, so dass die Übung offenbar beendet ist, und der Dialog geschlossen werden kann. Ähnlich kann auch Tim. 59cf. gedeutet werden, wo zu lesen ist, die wahrscheinlichen Betrachtungen über das Werden, im Gegensatz zu und als Erholung von den Untersuchungen über das immerwährend Seiende, seien massvolles und vernünftiges Spiel (μέτριον παιδιά καὶ φρόνιμον), da dadurch u.a. wohl eben auch gewisse Fertigkeiten im Kleineren entwickelt werden können.

Unernsthaftigkeit bedeutet bei Platon auch Humor, Ironie und Spott, wovon sein gesamtes Werk durchzogen ist, sei es offensichtlich inszeniert oder aber subtil eingeflochten<sup>67</sup>. Auch wenn es Platon mit gewissen Themen grundsätzlich wohl eben sehr ernst ist, wird die Ernsthaftigkeit der Diskussion in den Texten absichtlich immer wieder damit durchbrochen und relativiert. Teilweise scheinen aus solchen Stellen auch selbstironische Züge herausgelesen werden zu können, ein gewisses sich nicht ganz Ernstnehmen Platons selber und seines Werks, wodurch eine relativierende Distanz zum Verfasser und seinen Texten entsteht. Die Grenze

---

<sup>64</sup> An dieser Stelle: dialektische Übungen, um die Dialektik generell zu schulen.

<sup>65</sup> Vgl. Kutschera, 2002, Bd. 2, S. 186f., 198f., Bd. 3, S. 11f.; Wieland, 1999, S. 123f.

<sup>66</sup> Gemäss Böhme (2000, S. 100) kann gar Platons gesamtes Werk als Vorführen der Dialektik in ihren verschiedenen Facetten und Anwendungsgebieten verstanden werden: „Es gibt in Platons Werk sehr viele Bestimmungen von Dialektik, und man könnte sagen, dass Platon in seinem ganzen Werk dem Leser vorführt, was Dialektik ist.“

<sup>67</sup> Press (1993, S. 124) folgend muss Ironie dabei unterschieden werden in internale und externale Ironie, d.h. Ironie in Sokrates' Reden, an seine Gesprächspartner innerhalb der Dialoge gerichtet, und situationale Ironie, an deren Rezipienten ausserhalb der Dialoge gerichtet. Ausserdem ist gemäss Westermann (2009b, S. 297-300) zu unterscheiden zwischen sokratischer, sophistischer und platonischer Ironie, wobei Letztere darauf abziele, den Leser der platonischen Schriften in einer gewissen selektiven Funktion zu provozieren, zu ständiger Eigenaktivität anzuhalten und ihn so zu einem bestimmten, jedoch nicht offensichtlichen Ziel hinzuführen.



zwischen solcherart Spiel und Ernst ist allerdings nicht immer klar auszumachen. Eindeutige Hinweise gibt es meist nicht, und einiges ist nur im rekonstruierten historischen Kontext nachzuvollziehen. Zudem scheinen gewisse Stellen unter bestimmten Gesichtspunkten oft so gemeint zu sein, wie sie dastehen, unter anderen Gesichtspunkten hingegen nicht.

Exemplarisch für diese Art Mischung von Spiel und Ernst steht die sokratische Ironie, die sogar als charakteristisches Merkmal des platonischen Sokrates betrachtet werden kann<sup>68</sup>. Im besten Fall dient sie der Anregung zu eigenständiger Erkenntnis und weist somit auch ein didaktisch-provozierendes Element auf. Indem Sokrates' Gesprächspartner durch ironische Äusserungen mit einem gewissen aggressiven Moment zum Objekt des Spotts gemacht und konfrontativ in Frage gestellt wird, wird er zu einer Reaktion herausgefordert oder gar gezwungen, nämlich eine Position explizit einzunehmen, zu belegen, zu überprüfen und damit evtl. einen Erkenntnisprozess einzuleiten. Die Ansichten des Gesprächspartners werden dabei nicht direkt angegriffen, und dieser so evtl. in eine blockierende Verteidigungshaltung gedrängt, sondern er wird über einen Umweg indirekt zu Zweifel und Überprüfung geführt<sup>69</sup>. Diese Anregung zu eigenständigen Erkenntnisprozessen mittels Ironie scheint dabei nicht nur auf Sokrates' Gesprächspartner innerhalb der Dialoge abzielen, sondern auch auf die Leser derselben. Auch durch Ironie wird der Leser im Ungewissen darüber gelassen, was er glauben und für Sokrates' bzw. Platons Ansicht halten soll, und was nicht. Dies erzeugt Zweifel, offenbart vielleicht eigene Unzulänglichkeiten und bewirkt mitunter eine peinliche Blossstellung, was idealerweise als Anregung zur Selbstprüfung und zur Erkenntnissuche dienen kann. Mittels Ironie scheint der zur Philosophie bereite Leser zum eigenen Nachvollzug herausgefordert, der unverständige, dazu nicht bereite Leser dagegen gleichsam verspottet zu werden.

Im platonischen Werk lassen sich zahlreiche Beispiele sokratischer Ironie finden. Sokrates macht sich wiederholt lustig über seine Gesprächspartner, indem er sie mit Schmeicheleien und Lob eindeckt, obwohl sie sich in ihrem vermeintlichen Wissen und ihrer Borniertheit ihm gegenüber bereits offensichtlich selber deklassiert haben. Eine exemplarische Häufung solch

---

<sup>68</sup> Vgl. Böhme, 2002, S. 127-140; dazu auch Hadot, 1991, S. 141-148.

<sup>69</sup> Vgl. Böhme, 2002, S. 132-140: Der Gesprächspartner wird herausgefordert eine bestimmte Position einzunehmen und sich zu produzieren. „Dadurch, dass man angegriffen wird, ist man überhaupt erst gezwungen, eine bestimmte Position zu ergreifen.“ Erst dann kann diese Position kritisch geprüft und allenfalls als falsch verworfen werden. Demnach ist solche Ironie gemäss Böhme immer gegen die andere Person gerichtet. „Die Ironie bekämpft das unberechtigte Für-wahr-Halten gewisser Sätze, sie richtet sich gegen die Selbsteinschätzung des anderen, eventuell gegen den Sprachstil und das Auftreten des anderen oder gegen seine unangebrachte Emotionalität, kurz: Sie richtet sich gegen die Psyche des anderen und will diese verändern.“ So wird indirekt ein Bewusstsein der eigenen Unwissenheit erzeugt, indem der andere auf die Ebene des Wissens gelockt wird, auf der er sich nicht halten kann und somit in seinem Wissensdünkel scheitern muss.

spöttisch-ironischer Bemerkungen findet sich im *Euthyphron*, wo Sokrates' Gesprächspartner trotz Offenlegung seines Ungnügens sokratischer Ansprüche u.a. mit „Bewundernswürdiger“ (θαυμάσιε, vgl. 5a, 8d), „Bester“ (ἄριστε / βέλτιστε, vgl. 7b, 15e), „Guter“ (ἀγαθέ, vgl. 10a) oder „Glücklicher“ (μακάριε, vgl. 12a) angesprochen wird<sup>70</sup>. Platon gestaltet auch die Abgrenzung Sokrates' von den Sophisten u.a. auf ironisch-spöttische Weise. So werden z.B. im *Euthydemos* die beiden Sophisten Euthydemos und Dionysodor an mehreren Stellen von Sokrates verspottet, durch ironisches Lob derselben (vgl. 271c, 303c-304b)<sup>71</sup> sowie dadurch, dass sich Sokrates die Lösung des Problems von eben diesen Eristikern verspricht und sie ironisch um Hilfe anfleht (vgl. 274d-275c, 292ef.)<sup>72</sup>. Ebenso verhöhnt Sokrates den sophistischen Wissensdünkel im *Menon* mit einer deutlichen Provokation, indem er scheinbar beiläufig bemerkt, er habe noch nie jemanden getroffen, der wisse, was Arete sei (vgl. 71c), wohl wissend, dass Menon als Sophist eben dieses Wissen für sich beansprucht, sich diesbezüglich jedoch auf ironische Weise naiv stellend<sup>73</sup>.

Eine Steigerung erfährt derartiger Spott, wenn sich Sokrates gewissen Gesprächspartnern gar als Schüler anbietet, obschon sich im bisherigen Gesprächsverlauf herausgestellt hat, dass er diesen zumindest die sokratische Erkenntnis des eigenen Nichtwissens voraushat (vgl. Alk. I 109d; Euthyphr. 5af., 9a, 15ef.; Hipp. mai. 286c-e). Im *Gorgias* geschieht dies gegenüber Kallikles sogar nach dessen direkter Beleidigung Sokrates'. Kallikles meint in 484c-486d zu Sokrates, Philosophie sei verderbliche Kinderei, er beschäftige sich mit kindischen Spielereien statt sich um die wirklich wichtigen Dinge zu kümmern und sei daher lächerlich und verdorben, womit er implizit einen nicht unerheblichen Wissensvorsprung gegenüber Sokrates beansprucht. Daraufhin überhäuft Sokrates Kallikles in 486d-488b auf ironische Weise mit Lob und fordert diesen auf, ihn zurechtzuweisen, obwohl sich dort schon abzeichnet, dass er scheitern wird, da er nur widerwillig und uneinsichtig am Gespräch teilgenommen hat (vgl. 505c-506c). Hierbei wird Kallikles gleich doppelt dem Spott preisgegeben. Durch sein ironisches Lob macht sich Sokrates über Kallikles' Scheinwissen lustig, und dadurch, dass Kallikles die Ironie trotz seiner vermeintlichen Überlegenheit nicht erkennt, lässt Platon ihn sich selber gleich nochmals disqualifizieren.

Wie im letztgenannten Beispiel ersichtlich wird, werden Sokrates' Gesprächspartner auch auf andere Art und Weise ironisch verspottet als durch Sokrates direkt. Platon relativiert beispielsweise im *Symposion* die Bedeutung angesehener Persönlichkeiten wie Aristophanes

---

<sup>70</sup> Vgl. dazu auch Apelt, 2004, Bd. 1, S. 58.

<sup>71</sup> Vgl. Erler, 2007, S. 122; Keulen, 1971, S. 10f.; Kutschera, 2002, Bd. 1, S. 194.

<sup>72</sup> Vgl. Erler, 2007, S. 88, 123.

<sup>73</sup> Vgl. Zehnpfennig, 2001, S. 77.

oder Alkibiades, indem er sie zwar dem Anschein nach als ernstzunehmende Gesprächspartner präsentiert, dies jedoch gleichzeitig ironisch durchbricht und sie teilweise gar lächerlich macht. Bei Aristophanes geschieht dies durch dessen Schluckauf, der ihn zunächst vom Reden abhält, wahrscheinlich als Revanche für die unvorteilhafte Darstellung Sokrates' in den „*Wolken*“ (vgl. 185c-e)<sup>74</sup>, bei Alkibiades mit dessen Auftritt in betrunkenem Zustand sowie dadurch, dass er erst nach den Reden über den Eros dazu stösst und daher als Nichteingeweihter auf einer bereits überschrittenen Stufe des Gesprächs zurückbleibt (vgl. 212c-213a)<sup>75</sup>.

Des Weiteren finden sich auch ironische Stellen, die nicht gegen spezifisch genannte Personen gerichtet sind. So macht sich Sokrates in der *Politeia* vermutlich lustig über Zahlensymbolik und eine Überschätzung der Mathematik (vgl. 546bf., 587c-588a)<sup>76</sup>, indem er durch komplexe Berechnungen auf ironische Weise vortäuscht, es gäbe überprüfbare Exaktheit und damit epistemische Gewissheit in bestimmten Bereichen, was der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens deutlich widerspricht, und womit er vielleicht das Bedürfnis nach Überschaubarkeit und daraus resultierender, vermeintlicher Kontrolle und Sicherheit verspottet<sup>77</sup>. Ebenfalls in der *Politeia* scheint Sokrates seinen eigenen Vergleich von Wächtern mit Hunden zumindest teilweise lächerlich zu machen (vgl. 375a, 376a-c, 404a, 440d, 416a, 422d). Darin werden beide Seiten auf wenige Eigenschaften reduziert und somit

---

<sup>74</sup> Vgl. Erler, 2007, S. 198; Guthrie, 1975, S. 382.

<sup>75</sup> Vgl. Erler, 2007, S. 198; Szlezák, 2004, S. 264. Sokrates scheint auch zu Beginn der sog. Perserrede in Alk. I 121a Alkibiades' Ahnenstolz lächerlich zu machen, indem er seine eigene Herkunft auf Daidalos, Hephaistos und Zeus zurückführt. Gemäss Apelt (2004, Bd. 3, S. 139f. und 222, Anm. 61) sei dies auch ein Wink an den Leser, dass die ganze Perserrede eben nicht als voller Ernst zu verstehen sei.

<sup>76</sup> Vgl. Kutschera, 2002, Bd. 2, S. 96. Dazu auch Karl, 2010, S. 292, Anm. 102: In 545cff. seien dabei zwei Hinweise auf Ironie zu finden. Zum einen lässt Sokrates die Musen für sich sprechen, „im Ton der Tragödie, spielend und scherzend wie mit Kindern, aber doch so, als sprächen sie im Ernst, mit erhabenen Worten“. Zum anderen wird als Ursache für den Zerfall der Kallipolis angegeben, dass sich die Philosophenherrscher bei der Berechnung der Hochzeitszahl schlechthin verrechnet haben, um den geeigneten Augenblick für die Paarung und Zeugung neuer zukünftiger Philosophenkönige zu bestimmen.

<sup>77</sup> In ähnlicher Weise evtl. auch bei den Jenseitsmythen, in Rep. 615a-c und 616b-617d mit den genauen Zahlangaben bzgl. den Zeitdimensionen und Gesetzmässigkeiten bei Strafe und Belohnung, der Wanderung im Jenseits sowie der Beschaffenheit des Jenseits, wie auch in Phdr. 248e-249b bzgl. den Zeitdimensionen und Gesetzmässigkeiten der Zyklen im Jenseits. Gerade solche Aussagen über das Jenseits als einer der unbekannten Bereiche (vgl. Apol. 29af.) sind mit aller Wahrscheinlichkeit nicht wörtlich zu nehmen, sondern können auch ironisch verstanden werden. Zwar kommt den mathematischen Disziplinen wie Geometrie, Arithmetik oder Astronomie in der Ausbildung der Philosophen eine wichtige Rolle zu (vgl. Rep. 522cff.), doch haben sie bei Platon auch klare Grenzen. So werden stellvertretend diejenigen, welche sich mit Geometrie beschäftigen, als lediglich Träumende vom Seienden bezeichnet, nicht aber das Seiende tatsächlich erfassend, da sie auch von gewissen Voraussetzungen ausgehen, ohne diese angemessen zu prüfen und darüber Rechenschaft geben zu können (vgl. a.a.O. 533bf.). Mathematik ist bei Platon eine Vorstufe der Dialektik, da erst diese Hypothesen prüft und anpasst, bis sie zum voraussetzungslosen Anfang von allem fortgeschritten ist (vgl. a.a.O. 511b-d). Dies wird u.a. ersichtlich im Liniengleichnis (vgl. a.a.O. 509d-511e, 533ef.), wo die Gegenstände der Dialektik den obersten Erkenntnisbereich darstellen, die Gegenstände der Wissenschaften, darunter auch der Mathematik, hingegen nur den zweitobersten Bereich. Vgl. dazu Sue, 2006, S. 138-141. Ähnlich scheint sich Platon auch in Krat. 392b-421c auf ironische Weise lustig zu machen über Etymologien und Pseudoetymologien (vgl. Kutschera, 2002, Bd. 2, S. 151). Zum Bedürfnis nach Überschaubarkeit, Kontrolle und Sicherheit vgl. Kap. 3.

entwertet. Mit einer solch allgemeinen Gleichsetzung von Wächtern und Hunden sind diese Stellen also wohl ironisch zu verstehen, selbst wenn dies bei bestimmten Merkmalen in gewisser Weise angebracht sein mag<sup>78</sup>. Besonders deutlich wird dies dort, wo Hunde als ausserordentlich philosophisch bezeichnet werden (vgl. 376a-c). Dabei scheint sich Sokrates mit diesem Vergleich auch lustig zu machen über gewisse Dichter, welche Philosophen mit kläffenden Hunden verglichen haben, wie in Rep. 607bf. und Leg. 967cf. angedeutet wird. Mit Ironie wie in diesen Beispielen wird auch der Ernst des ganzen Gedankenexperiments des Idealstaats durchbrochen und vielleicht ein Hinweis auf dessen spielerisch-experimentelle Uernsthafteigkeit bzw. auf eine relativierende Interpretation desselben gegeben.

Eine gewisse Uernsthafteigkeit Platons im Umgang mit den Dialogthemen zeigt sich ebenfalls in scheinbaren Nachlässigkeiten, Fehlschlüssen und Widersprüchen, wenn Untersuchungen beispielsweise unabgeschlossen bleiben, oder Platon Sokrates zuweilen so diskutieren lässt, dass dessen Argumente unvollständig oder schwach bleiben, scheitern oder gar Widersprüche zu früheren Aussagen aufwerfen. Derartiges ist kaum unabsichtlich zustande gekommen, aufgrund tatsächlicher Nachlässigkeit oder mangelnder Einsicht Platons selber, sondern erfüllt wohl eine bestimmte Funktion im Aufbau des jeweiligen Dialogs und spiegelt den spielerisch-experimentellen Charakter der Erörterungen wider wie auch vielleicht die Absicht zum Nachvollzug anzuregen<sup>79</sup>. Durch den prüfenden Nachvollzug sowie die Deutung solcher Stellen im Kontext, d.h. sowohl unter Berücksichtigung des Gesprächszusammenhangs im einzelnen Dialog als auch des Gesamtwerks, lassen sie sich oft zumindest teilweise klären. Dann wird ersichtlich, dass Platon Sokrates manchmal bewusst die Rolle des *Advocatus Diaboli*

---

<sup>78</sup> Vgl. Kutschera, 2002, Bd. 2, S. 76.

<sup>79</sup> Vgl. auch Geiger, 2009, S. 372: „Indizien dafür, dass es sich tatsächlich um bewusste Fehler handelt, stellen diejenigen Passagen dar, in denen Sokrates zuerst auf fehlerhafte Weise interpretiert, dann aber auf diesen Fehler hingewiesen wird (*Charm.* 165e) oder ihn im weiteren Verlauf selber moniert (*Hp. min.* 376b-c; *Ly.* 213c-d; vgl. Bordt 1998, 67-75). Die Tatsache, dass die Fehlerhaftigkeit noch im selben Dialog aufgedeckt wird, schliesst zumindest in diesen Fällen die Möglichkeit aus, dass Platon der Fehler einfach unterlaufen ist. Und zumindest erhöhte hermeneutische Aufmerksamkeit ist auch dann angebracht, wenn ein solcher Fehler in einem anderen Dialog rückgängig gemacht wird, indem entweder die These, die in einem Dialog mit schlechten Gründen zurückgewiesen wurde, in einem anderen Dialog mit besseren Gründen behauptet wird oder eine These, die in einem Dialog aus schlechten Gründen behauptet wurde, in einem anderen Dialog mit besseren Gründen zurückgewiesen wird. [...] Man könnte sich vorstellen, dass bewusste Fehlschlüsse als eine Art Probe dienen, auf die der betreffende Gesprächspartner gestellt wird (Hösle 2006, 152). Gibt er einem besonders auffälligen Fehlschluss seine Zustimmung, dann fehlt ihm streng genommen das Mass an Einsicht, das man für ein dialektisches Gespräch eigentlich braucht und das zu haben er zuvor vielleicht für sich beansprucht hatte. Erkennt und kritisiert ein Gesprächspartner dagegen solche Fehlschlüsse, dann besitzt er die nötige dialektische Kompetenz. Ferner ist gerade bei den manifesten Fehlschlüssen immer auch die Aktivität des Lesers herausgefordert, der sich fragen soll, was genau an der vorgeführten Schlussfolgerung denn falsch ist.“ Insbesondere logische Fehler sind vor dem Hintergrund zu betrachten, dass Platons Dialektik wahrscheinlich bereits die Bestandteile der traditionellen aristotelischen Logik aufweist, i.e. eine Lehre von Begriff, Urteil und Schluss, wie Kutschera (2002, Bd. 2, S. 185-201, und Bd. 3, S. 194-202) dargelegt hat.

einnehmen lässt<sup>80</sup>, eine Gegenposition vertretend und von dieser Seite her die Thematik prüfend, einer These eine scheinbar widerlegende Kritik anfügt oder Argumente absichtlich scheitern bzw. in der Aporie enden lässt<sup>81</sup>.

Auch dazu seien einige Beispiele genannt. Im *Protagoras* zweifelt Sokrates zunächst an der Lehrbarkeit der Arete, wohingegen Protagoras das Gegenteil behauptet (vgl. 319a-320c), am Ende des Dialogs jedoch haben sich die Positionen vertauscht (vgl. 360e-362a). Auf den ersten Blick scheint sich Sokrates also im gleichen Dialog selber zu widersprechen, auf den zweiten Blick hingegen, das Gesamtwerk miteinbeziehend, bietet sich ein etwas anderes Bild. Einerseits könnte Sokrates' Gesinnungswandel die Offenheit, ständige Suche nach und Prüfung von Erkenntnissen sowie die Ausrichtung nach den besten Argumenten des wahren Philosophen darstellen<sup>82</sup>, andererseits, aus der Perspektive des Autors Platon, vielleicht auf eine differenziertere, tiefer gehende Sicht verweisen, wonach beide Aussagen in gewissem Sinne wahr sein können. Arete als wesentlicher Bestandteil der philosophischen Lebensweise ist bei Platon nicht lehrbar, da sie nicht auf herkömmliche, direkte Weise transferierbar ist, aber gleichzeitig ist sie auch lehrbar, i.e. unter bestimmten Voraussetzungen auf indirekte Weise vermittelbar, indem dazu aufgerufen oder angeregt wird, worauf u.a. schliesslich auch die Gestaltung der Dialoge sowie das sokratische Programm innerhalb der Dialoge zu beruhen scheinen. Im selben Dialog entwirft Sokrates einen differenzierten Hedonismus (vgl. 351b-358e), der aber zahlreichen anderen Stellen des Werks widerspricht, und wovon wahrscheinlich behauptet werden kann, nicht die eigentliche Ansicht des platonischen Sokrates zu sein<sup>83</sup>, sondern höchstens einen bestimmten Aspekt der Erkenntnis und philosophischen Lebensweise zu beleuchten, nämlich dass damit auch eine gewisse Lust verbunden sein kann, ohne Lust und Unlust generell gleich zu den Hauptkriterien der Lebensführung zu erheben.

In Men. 86c-96c wird die These, Arete sei Erkenntnis, durch einen Schluss aus falschen oder ungeklärten Prämissen angezweifelt. Die erste Prämisse lautet: „Wenn Arete Erkenntnis ist, dann ist Arete lehrbar.“ Die zweite: „Wenn Arete lehrbar ist, dann gibt es Tugendlehrer.“ Sowie die dritte: „Es gibt keine Tugendlehrer“. Daraus wird nun geschlossen, dass Arete nicht lehrbar sei und damit keine Erkenntnis sein könne. Doch einerseits ist die zweite Prämisse

---

<sup>80</sup> Beispielsweise in Prot. 329c-334c und 349ff. Vgl. auch Zehnpfennig, 2001, S. 13.

<sup>81</sup> Sue (2006, S. 128) folgend lässt sich jede Aporie bei Platon in dreifacher Hinsicht betrachten: „1. ob die Aporie beabsichtigt ist oder unbeabsichtigt. 2. ob die Aporie prinzipiell lösbar oder prinzipiell unlösbar ist. 3. ob die Aporie diejenige des Dialogteilnehmers [...] ist, die des Dialogführers [...] oder sogar die des Dialogverfassers (Platon) ist. Es versteht sich, dass jede aporetische Situation gemäss dem jeweiligen Dialogkontext analysiert werden muss.“ Zur Übersicht der Aporien bei Platon vgl. auch Strobach, 2009a.

<sup>82</sup> Vgl. Apelt, 2004, Bd. 1, S. 26-29.

<sup>83</sup> Vgl. Erler, 2007, S. 189; Kutschera, 2002, Bd. 1, S. 146f.; Schwartz, 2013, S. 114-118.

offensichtlich falsch, andererseits müsste für dieses Argument zuerst „lehrbar“ (διδάκτον) weiter geklärt werden. Im Kontext des Gesamtwerks scheint sich zu zeigen, dass es keine sog. Tugendlehrer gibt, weil eben erneut Arete bei Platon nicht auf herkömmliche Weise explizit gelehrt werden kann. Platon scheint also wieder eine differenziertere Sicht auf diese Thematik gehabt zu haben, als er hier präsentiert. Einem Verständnis von „lehrbar“ als „transferierbar“ wird sogar im *Menon* selber widersprochen, wenn im Rahmen des Anamnesis-Mythos in 85d zu lesen ist, Lernen sei, eine Erkenntnis aus sich selber hervorzuholen. Zudem gibt es bei Platon scheinbar auch keine Tugendlehrer, weil diejenigen, welche wie Platon und die Figur Sokrates Tugenden zwar nicht lehren, aber versuchen sie auf angemessene Weise zu vermitteln, sich aufgrund dieser bloss indirekten Vermittelbarkeit sowie des Bewusstseins des eigenen Nichtwissens wohl niemals so nennen würden<sup>84</sup>. Darüber hinaus steht diese Schlussfolgerung in Widerspruch zu Platons mutmasslich wesentlicher Bestimmung der Arete als Erkenntnis, die auch in als später entstanden geltenden Dialogen wiederaufgegriffen oder erwähnt wird (vgl. Leg. 734b; Phd. 68c-69d; Rep. 349d-350c), was zeigt, dass es sich damit im *Menon* zumindest noch nicht erledigt hat. Aufgrund dessen kann gefolgert werden, dass dieses Ergebnis im *Menon* weder Platons Standpunkt noch ein Ziel des Dialogs ist, sondern der Schwerpunkt dieser Passage vielleicht auf anderem liegt. Es ist wohl davon auszugehen, dass er das Argument absichtlich so stehen gelassen hat, um eine bestimmte Wirkung zu erzielen, sozusagen als Kunstgriff wider besseres Wissen. U.a. wird dadurch der Leser implizit aufgefordert, die Ungereimtheiten im Nachvollzug selber zu finden, den Gedankengang auch im Kontext des Gesamtwerks zu prüfen und eigenständig weiterzudenken.

Der Dialog *Euthydemos* scheint absichtlich Trugschlüsse zu enthalten, um in dramatischer Ausgestaltung die Konfrontation sokratischer Philosophie und sophistischer Eristik zu präsentieren und zu Ersterer aufzufordern<sup>85</sup>. Dieser Protreptikos geschieht aber nicht explizit, indem beispielsweise Sokrates als Sieger aus dem Gespräch hervorgehen und abgeschlossene Antworten liefern würde, sondern implizit durch Zurückweisung der sophistischen Trugschlüsse und Vorgehensweise, im Gegensatz dazu durch Sokrates' vorbildhafte Suche nach Erkenntnis sowie durch Anregung zum eigenen Nachvollzug. Ähnlich finden sich im

---

<sup>84</sup> Demgemäss bezeichnet sich beispielsweise Sokrates in Lach. 200c-201b selber auch als Nichtwissenden hinsichtlich Arete, der wie die anderen Gesprächspartner wohlberaten sei, sich diesbezüglich den besten Lehrer zu suchen. Dies ist wohl einerseits abermals ironisch zu verstehen, da er eben an anderen Stellen als fast übermenschlich tugendhaft geschildert wird und stets darum bemüht ist zur Bildung von Arete bei anderen beizutragen. Andererseits ist die Aussage wohl neben dem Bewusstsein des eigenen Nichtwissens auch ernst zu nehmen in dem Sinne, dass er selber kein herkömmlicher Tugendlehrer ist, was er klarmacht, indem er sich selber als ebenfalls lehrbedürftig bezeichnet.

<sup>85</sup> Vgl. Apelt, 2004, Bd. 3, S. 7-15; Erler, 2007, S. 123-126; Kutschera, 2002, Bd. 1, S. 193-209.

*Parmenides* Fehler in der Argumentation wie Mehrdeutigkeiten der Terme, falsche Prämissen und Schlussfehler<sup>86</sup>, wodurch auch hier von Platon als falsch erachtete Methoden als negatives Beispiel zur eigenen Prüfung vorgeführt und von der Philosophie abgegrenzt zu werden scheinen<sup>87</sup>.

In Anbetracht dieser Vehikel, Sprach- und Gestaltungsmittel wird deutlich, wie komplex und vielschichtig Platons Werk ist, und welchen Interpretationsschwierigkeiten jeder Leser begegnet. Daher ist es für das Verständnis desselben entscheidend, sich bewusst damit auseinanderzusetzen und sich die gestalterischen Besonderheiten immer vor Augen zu halten. Auch dies gehört zum geforderten Nachvollzug, zur geforderten philosophischen Eigentätigkeit. Hinzu kommen weitere Herausforderungen unterschiedlicher Natur, denen sich der Leser im Nachvollzug ebenfalls zu stellen hat, insbesondere bei den in den nachfolgenden Kapiteln besprochenen Aspekten der Selbsterkenntnis und allfällig zu überwindenden Selbsttäuschungen. Die Auseinandersetzung mit dem platonischen Werk ist eine nicht abzuschliessende Aufgabe, ohne je Gewissheit zu erhalten. Aber genau dies, zur eigenständigen, unablässigen Suche nach Erkenntnis aufzurufen und dabei gewisse Leitlinien zu bieten, ist vielleicht eben gerade eine wesentliche Absicht Platons. Auf diese Weise kann sein gesamtes Werk auch in protreptischer Funktion als Aufforderung und Anregung des Lesers zur Philosophie und damit zur Verwirklichung des guten Lebens verstanden werden, so wie die Figur Sokrates innerhalb der Dialoge seine Gesprächspartner explizit oder implizit immer auch zur Philosophie bzw. zum guten Leben aufruft, wenn auch oft vergebens<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Vgl. Kutschera, 2002, Bd. 2, S. 186f.

<sup>87</sup> Vgl. Apelt, 2004, Bd. 4, S. 17-41.

<sup>88</sup> Vgl. auch Erler, 2007, S. 97; Frede, 1992, S. 217-219; Schwartz, 2013, S. 103ff.; Voigtländer, 1980, S. 156-176, sowie Göbel, 2002, S. 43: „Alle Diskussionen und Untersuchungen, die Platon seinen Sokrates führen lässt, zielen immer wieder darauf, die ἀρετή, die Tugend und das „Gute“ der Seele zu erkennen und zu ermöglichen.“

## 2. Aspekte der Selbsterkenntnis

### 2.1 Erkenntnis des menschlichen Wesens

Platonische Selbsterkenntnis ist eine Erkenntnis dessen, was der Mensch ist, und was seiner Natur entspricht zu tun und zu erleiden (vgl. Tht. 174b)<sup>1</sup>. Sie bildet die Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? Selbsterkenntnis orientiert sich bei Platon nicht am Individuum, sondern ist die anthropologisch ausgerichtete Erkenntnis des menschlichen Wesens, d.h. eine Erkenntnis dessen, was den Menschen im Kern ausmacht, eine Erkenntnis des eigenen Wesens *als Mensch*, das allen Menschen grundsätzlich gleich ist, unabhängig von individuellen Umständen und Ausprägungen<sup>2</sup>. Zu unterscheiden von dieser anthropologischen Selbsterkenntnis ist also die individuell historische Selbsterkenntnis als Erkenntnis der durch die eigenen Anlagen und Erfahrungen gebildeten Persönlichkeit, wobei die eigene Geschichte, Zusammenhänge des Lebensverlaufs, dabei entstandene Konflikte etc. im Fokus stehen.

Diese anthropologische Ausrichtung platonischer Selbsterkenntnis wird u.a. im *Alkibiades I* ersichtlich. Nach der Feststellung in 128ef., dass man sich selbst kennen müsse, um für sich selbst sorgen zu können, stellt Sokrates in 129b die Frage nach dem „Selbst selbst“ (αὐτὸ τὸ αὐτό), nach demjenigen, was wir selbst seien<sup>3</sup> bzw., was der Mensch sei<sup>4</sup> (vgl. 129e), was mit „ich“ (ἐγώ) und „du“ (σύ) eigentlich gemeint sei, und auf welche Weise man es finden könne. In der folgenden Untersuchung (vgl. 129b-131c) stellen Sokrates und Alkibiades fest, dass aus Perspektive von Sokrates das „ich“ das Redende (ὁ διαλεγόμενος), und das „du“, mit dem Sokrates spricht, das Zuhörende (ὁ ἀκούων) ist, sich dabei der Sprache bedienend. Daraufhin wird allgemein zwischen Gebrauchendem (χρώμενος) und Gebrauchtem (ὃ ἡρῆται) unterschieden, beispielsweise zwischen einem Handwerker und seinem Werkzeug oder einem Musiker und seinem Instrument, wobei mehrmals betont wird, dass Gebrauchendes und Gebrauchtes voneinander Verschiedenes sein müssten. Neben diesen Hilfsmitteln gebrauchen Handwerker und Musiker aber ebenso ihre Hände und Augen, so dass also auch dies von den Gebrauchenden zu trennen sei. Und auch seinen ganzen Leib (σῶμα) gebrauche der Mensch, wonach dieser gleichfalls als Gebrauchtes vom Menschen als Gebrauchendem zu sondern sei.

---

<sup>1</sup> τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν.

<sup>2</sup> Vgl. Platons „anthropologisches Motiv“ bei Göbel, 2002, u.a. S. 37: „Der Einzelne soll sich als Mensch erkennen.“

<sup>3</sup> τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί.

<sup>4</sup> τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος.



Der Mensch sei somit das den Leib Gebrauchende und daher die Seele (ψυχή), da diese den Leib gebrauche und beherrsche (ἄρχειν)<sup>5</sup>. Weder der Leib allein<sup>6</sup> noch das Ganze aus Leib und Seele zusammen sei der Mensch, sondern einzig die Seele: Nichts am Menschen sei entscheidender (κυριώτερον) als seine Seele. „Nichts anderes kann der Mensch sein als die Seele.“<sup>7</sup> Wenn also Sokrates mit Alkibiades spricht, dann geschehe dies „von Seele zu Seele“ (τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν ψυχήν). Wer sich demnach selbst erkennen wolle, müsse seine Seele erkennen<sup>8</sup>. Wer hingegen seinen Leib erkenne, erkenne nur das Seinige (τὰ αὐτοῦ), aber nicht sich selbst, und wer sogar nur das dem Leib Zukommende (τὰ τοῦ σώματος) erkenne, wie eben beispielsweise das Werkzeug des Handwerkers oder das Instrument des Musikers, erkenne nicht einmal das Seinige, sondern noch Entfernteres als das Seinige (ἔτι πορρωτέρω τῶν ἑαυτοῦ). Wer folglich für seinen Leib Sorge, Sorge nicht für sich selbst, sondern für das Seinige, und wer für anderes als den Leib Sorge wie z.B. Besitz, Sorge für noch Entfernteres als das Seinige. Nur, wer für seine Seele Sorge, Sorge für sich selber (vgl. 132bf.).

Hierbei zeigt sich eine bei Platon grundlegende Leib-Seele-Unterscheidung<sup>9</sup> als eine solche zwischen Objekt und Subjekt<sup>10</sup> sowie zwischen Erleidendem und Handelndem, Gebrauchtem und Gebrauchendem sowie Beherrschtem bzw. Dienendem und Herrschendem. Obwohl Leib und Seele auch bei Platon in enger Wechselwirkung stehen, sind sie klar zu trennen<sup>11</sup>. Die Seele

<sup>5</sup> Eine solche Unterscheidung findet man beispielsweise auch in Phd. 65af. und 79c, wo davon gesprochen wird, wie sich die Seele des Leibs bedient, wenn sie mittels der Sinne Wahrnehmungen tätigt.

<sup>6</sup> Vgl. dazu auch Phd. 85e-86d, wo die Bestimmung der Seele als Harmonie des Leibes verworfen wird.

<sup>7</sup> μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχήν.

<sup>8</sup> ψυχήν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων γινῶναι ἑαυτόν.

<sup>9</sup> Im Original meist σῶμα und ψυχή. Anders liest Robinson (1995, S. 4-7) in Charm. 156d-157c heraus, wo besprochen wird, dass für die Heilung von Krankheiten der ganze Mensch betrachtet werden müsse: „soul seems to be understood here as the total person or „whole man“ of which the living body (σῶμα) is an integral part“. Doch πᾶς ὁ ἄνθρωπος („whole man“, der ganze Mensch) ist an dieser Stelle wohl eher zu deuten als „Leib und Seele“, um zu verdeutlichen, dass viele eben fälschlicherweise die Seele vernachlässigen und den Leib als massgebend betrachten. Robinsons Interpretation basiert hauptsächlich auf dem Vergleich in 156e, wo es heisst, man dürfe weder die Augen heilen ohne den Kopf noch den Kopf ohne den Leib noch den Leib ohne die Seele. Der Aspekt, der in diesem Vergleich verdeutlicht werden soll, scheint aber nicht derjenige zwischen Teil und Ganzem zu sein, wie Robinson annimmt, sondern derjenige des Ursachenverhältnisses bei der Entstehung von Krankheiten. Dementsprechend auch der Aufruf, bei der Heilung auf das Ganze, i.e. Leib und Seele, und somit auch auf die oft wahre Ursache von Krankheiten in der Seele zu blicken. Darauf, dass es hier wohl um diesen Aspekt geht, wird in 156ef. hingewiesen: „Denn alles entspringt aus der Seele, Schlechtes und Gutes für den Leib und den ganzen Menschen, wie es auch aus dem Kopf in die Augen fließt.“ (πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὀρμησθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκεῖθεν ἐπιρρεῖν ὥσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὅμματα.) Freilich heisst dies nicht, dass sich Leib und Seele trennen lassen und nicht in gegenseitiger Abhängigkeit stehen, was Robinson aus seiner Interpretation der Stelle zurecht ableitet.

<sup>10</sup> „Subjekt“ hier wie im Folgenden verstanden als Träger und Einheit von Bewusstsein, das allen psychischen Inhalten wie Wahrnehmungen, Gefühlen, Gedanken, und intentionalen Vorgängen wie Erkennen und Wollen „Zugrundeliegende“, der Urheber von Entscheidungen und Handlungen, das „Ich“. „Objekt“ hingegen wird verwendet als das dem Subjekt Gegenüberstehende, Gegenständliche, alles, was nicht Subjekt ist, das „Nicht-Ich“.

<sup>11</sup> Daher können Inneres und Äusseres bzw. Seele und Leib in gewissen Gesichtspunkten sogar in scharfem Gegensatz zueinander stehen, wie das Beispiel Sokrates' zeigt, dessen silenenhafte, hässliche äussere Gestalt seinem göttlichen Inneren, seiner inneren Schönheit, voller Besonnenheit, Götterbilder in sich tragend, offenbar ganz und gar nicht entspricht, wie in Symp. 215a-217a erwähnt. Zu Sokrates' mangelnder äusserer Schönheit vgl.

des Menschen ist bei Platon das Agens, der Leib hingegen das der Seele Zukommende bzw. das Ihrige, ihr Gefäss, Vehikel und Werkzeug, über das sie verfügen kann und ihr zum praktischen Vollzug, zum Handeln und zur Lebensführung dient.

Dazu ist auch in Phd. 79ef. zu lesen, die Seele sei dem Göttlichen ähnlicher und also zum Herrschen (ἄρχειν καὶ δεσπόζειν) bestimmt, während der Leib diene und beherrscht werde (δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι). Ähnlich heisst es in Leg. 726a-729a, die Seele sei das Göttlichste am Menschen, das Höhere und Bessere und deshalb auch das Herrschende (δεσπόζοντα), der Leib hingegen das Geringere und Schlechtere und daher das Dienende (δοῦλα / δουλεύοντα), worauf in a.a.O. 959af. dieses Verhältnis von Leib und Seele nochmals bestätigt wird: Die Seele sei dasjenige, was den Menschen ausmache<sup>12</sup>, sein Leib jedoch begleite ihn nur als äussere Erscheinung (ἰνδαλλόμενον). So wohne (ἐνοῦσα) die Seele im Leib und bewege ihn überall hin<sup>13</sup> (vgl. a.a.O. 898e). Ebenso liest man im Jenseitsmythos des *Gorgias*, Leiber seien die Hüllen (ἀμφιέσματα) der Seelen, wovon sie sich erst befreien müssen, um vor das Totengericht treten zu können (vgl. 523c-e), in Krat. 400c, der Leib sei das zeichensetzende, wahrscheinlich im Sinne von das umsetzende Werkzeug (σῆμα) der Seele, wodurch sie sich Ausdruck verschafft (σημαίνειν), in Soph. 247b, die Seele besitze (κεκτῆσθαι) den Leib, und in Tim. 44d-47d und 69c-70d, der Leib sei Gefährt (ὄχημα καὶ εὐπορία) und Werkzeug (ὄργανον) der Seele. In Phd. 62b steht in Bezug auf die orphischen Geheimlehren gar geschrieben, dass die Menschen wie in einem Gefängnis (φρουρά) gefangen seien, womit wohl der Leib gemeint ist, und ebenso in a.a.O. 82d-83a, die Seele sei gebunden an den Leib wie in einem Kerker (εἰργμός), gezwungen die Welt durch dessen Gitter zu betrachten. Auch in Krat. 400c wird der Leib Gefängnis (δεσμωτήριον) der Seele genannt, dies wird in Phdr. 250c angedeutet, wo Sokrates u.a. sagt, wir seien im Leib eingesperrt wie Muscheln, und in Gorg. 493af. fragt sich Sokrates angesichts der Mühseligkeit des Lebens, ob das Leben nicht vielmehr der Tod sei, und der Leib das Grab (σῆμα) der Seele.

Platons psycho-physischer Dualismus scheint demnach ein Substanzdualismus mit einem Primat der Seele zu sein, bei welchem jedoch offenbleibt, wie die Interaktion zwischen Seele und Leib aussehen könnte<sup>14</sup>. Neben den bereits genannten Stellen ist dieser Dualismus Platons

---

u.a. Böhme, 2002, S. 18. Gemäss Platons Sprachgebrauch wird im Folgenden jeweils auch „Inneres“ für „Seelisches“ und „Äusseres“ für „Leibliches“, „von aussen Sichtbares“ verwendet.

<sup>12</sup> ἐν αὐτῷ τε τῷ βίῳ τὸ παρεχόμενον ἡμῶν ἕκαστον τοῦτ' εἶναι μηδὲν ἄλλ' ἢ τὴν ψυχὴν.

<sup>13</sup> πάντῃ περιφέρει. An dieser Stelle treffe dies im Vergleich zur Sonne und deren Seele zu.

<sup>14</sup> Zur Übersicht vgl. Müller, 2009b, S. 191-193, und 2009c, S. 263-266: Die vorherrschende Interpretation geht von einem numerischen Substanzdualismus Platons aus, nach welchem Leib und Seele „zwei selbstständige, wesentlich voneinander getrennte und nicht aufeinander zurückführbare Prinzipien [sind], die im Menschen keine essentielle Einheit konstituieren, sondern nur akzidentell miteinander verbunden sind“. Allerdings sind auch alternative Deutungen denkbar, die von einer Entwicklung vom mittleren zum Spätwerk ausgehen und im

Ausführungen über die Unsterblichkeit der Seele zu entnehmen<sup>15</sup>. Dort ist wiederholt zu lesen, der Tod sei die Trennung von Leib und Seele (vgl. Gorg. 524b; Phd. 64c, 115c-e; Rep. 469df.), wobei die Seele nach dem Tod weiter existiere, während der Leib vergehe. „Wenn der Tod zum Menschen kommt, stirbt zwar das Sterbliche von ihm, wie es scheint, das Unsterbliche jedoch zieht unversehrt und unvergänglich ab und weicht vor dem Tod.“ (Phd. 106e) Die Unsterblichkeit der Seele wird u.a. damit begründet, dass sie dem, was sie erfasse, immer Leben bringe. In dieser immanenten Eigenschaft des Belebens könne sie den Tod als dessen Gegenteil nie annehmen (vgl. Phd. 105d-106e)<sup>16</sup>. Bei Platons sog. Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele handelt es sich aber wohl eher um gute Gründe, daran zu glauben, als tatsächlich um als solche gedachte Beweise, so dass diese vermutlich nicht überbewertet werden dürfen<sup>17</sup>. So heisst es denn auch in Phd. 114cf., man könne nicht behaupten, dass es sich mit dem zuvor besprochenen Jenseitsmythos in Wahrheit so verhalte, jedoch sei es ein schönes Wagnis (καλὸς ὁ κίνδυνος), daran zu glauben. Wissen, wie es sich in Wahrheit verhält, kann man nicht, das war auch Platon bewusst. Dementsprechend lässt er Sokrates sagen: Entweder sei der Tod die Auslöschung der Seele, oder sie lebe danach an einem anderen Ort fort (vgl. Apol. 40c-e). Zudem kann man Platons Ausführungen zur Unsterblichkeit auch als Hypothesen oder Gedankenexperimente lesen, um anderes zu untersuchen, u.a., um anhand von Extremfällen herauszufinden, was die Seele ist, wie sie beschaffen ist, sowie, welche Bedeutung sie hat, ohne damit jedoch einem möglichen Glauben Platons an die Unsterblichkeit zu widersprechen.

Gemäss *Alkibiades I* ist Selbsterkenntnis bei Platon die Erkenntnis des Selbst, und dieses ist die Seele. Nun sei aber die gemeinsame Erkenntnis von Sokrates und Alkibiades, dass die Seele der Mensch sei als das den Leib Beherrschende und Gebrauchende, ungenau (μὴ ἀκριβῶς) und nur mässig (μετρίως, vgl. 130cf.). Genau wissen würde man es nur, wenn das „Selbst selbst“ gefunden sei, was jetzt nicht erreicht wurde, da dies eine zu grosse Untersuchung (πολλὴ σκέψις) sei. Im Vorangegangenen sei nur das „einzelne Selbst“ (αὐτὸ ἕκαστον) betrachtet worden. Hieraus können zwei Aussagen herausgelesen werden: Zum einen ist die

---

Spätwerk beispielsweise einen attributiven bzw. abgeschwächten Dualismus herauslesen, wonach Seele und Leib verschiedene Attribute einer einzigen Substanz, i.e. dem Lebewesen, sein könnten. Einige Andeutungen zur Interaktion von Seele und Leib finden sich beispielsweise bzgl. Krankheit und Gesundheit in Tim. 86b-90d. Aufgrund dessen plädiert Platon wiederholt für ganzheitliche medizinische Behandlungen, die sowohl den Leib als auch besonders die Seele berücksichtigen (vgl. Charm. 156d-157c; Tim. 87c-90d).

<sup>15</sup> Auf eine ausführliche Diskussion der Unsterblichkeit kann hier nicht eingegangen, es sollen aber einige für diese Arbeit relevante Punkte kurz aufgegriffen werden. Zur Übersicht vgl. Erler, 2007, S. 379-383, wo u.a. gezeigt wird, dass Platons Lehre von der Unsterblichkeit der Seele schon in der Antike als „Markenzeichen seiner Philosophie“ galt.

<sup>16</sup> Vgl. auch Rep. 353d, wo es heisst, Leben sei die Aufgabe (ἔργον) der Seele, und Krat. 400a, wo man liest, der Leib erhalte Leben und Bewegung durch die Seele.

<sup>17</sup> Vgl. Böhme, 2002, S. 189-191.

Feststellung, dass die Seele der Mensch ist, offenbar zu ungenau, zum anderen bleibt das bisherige Vorgehen mangelhaft. Das Selbst scheint zwar die Seele zu sein, doch ist offenbar eine differenziertere Betrachtung bzw. eine weitergehende Untersuchung nötig.

Zunächst ist nicht ganz klar, was mit dem „Selbst selbst“ und dem „einzelnen Selbst“ gemeint sein soll. Das „einzelne Selbst“ scheint nicht das Selbst eines bestimmten einzelnen Menschen zu sein, und in Abgrenzung davon das „Selbst selbst“ dasjenige des Menschen generell, denn in der vorangehenden Betrachtung in 129b-130d wurde bereits über das Selbst des Menschen generell gesprochen. Mit dem „einzelnen Selbst“ wird also bereits das Selbst des Menschen im Allgemeinen benannt. Möglich wäre hingegen, dass hier zwei Erkenntnismethoden einander gegenübergestellt werden. Mit dem „einzelnen Selbst“ scheint hier eine allgemeine Vorstellung des Selbst bezeichnet zu werden, zu welcher man über die Betrachtung mehrerer Selbst verschiedener Individuen<sup>18</sup> gelangt, beispielsweise das Selbst des Sokrates oder des Alkibiades. Das „einzelne Selbst“ wäre demnach die induktive Abstraktion und Verallgemeinerung aufgrund von Einzelanschauungen. Über solche Einzelanschauungen bildet sich approximativ eine entsprechende Erkenntnis des menschlichen Selbst generell, die jedoch ungenau und unvollkommen bleibt. Demgemäss sind Sokrates und Alkibiades in 129b-130d ja auch von der Betrachtung ihrer selbst über diejenige von Handwerkern und Musikern zur Betrachtung des Menschen generell übergegangen. Das „Selbst selbst“ dagegen könnte dann zu deuten sein als eine allgemeine Bestimmung des menschlichen Selbst unabhängig von der Betrachtung einzelner Repräsentanten, die man nicht über die Untersuchung der individuellen Selbst verschiedener Menschen erschliesst, sondern die sich sozusagen durch eine unmittelbare Einsicht zeigen würde, losgelöst von aller Empirie, in Platons Begrifflichkeit in einer „reinen Schau des reinen Seienden“<sup>19</sup>. Dadurch könnte in deduktiver Weise schliesslich auch das individuelle Selbst einzelner Menschen gefunden und erkannt werden, und könnten eben Sokrates und Alkibiades herausfinden, was sie selbst sind, wenn sie herausgefunden hätten, was das „Selbst selbst“ ist (vgl. 129b).

Nach dieser Deutung scheint vor dem Hintergrund des beschränkten menschlichen Erkenntnisvermögens diese „zu grosse Untersuchung“, um das Selbst genau und vollkommen

---

<sup>18</sup> Als Referenzobjekte von „ich“, „du“ etc.

<sup>19</sup> Gemäss Kutschera (2002, Bd. 3, S. 259f.) die Idee des Selbst. Eine andere Deutung findet man beispielsweise bei Apelt (2004, Bd. 3, S. 223f., Anm. 81). Um das Selbst des Menschen noch genauer zu bestimmen, wäre nach Apelt auch eine Untersuchung des „Selbst selbst“ generell, unabhängig vom Menschen nötig, nicht in einer metaphysischen, sondern einer rein logischen Bedeutung, auf den Begriff bezogen, in einer allgemeinen Erörterung, die sich auf das gesamte Naturreich erstrecken müsste, „indem sie nach dem eigentlichen „Selbst“ einer jeden Sache forscht“. „Sokrates wäre dann vielleicht auf den Begriff einer in jedes Ding in sich zusammenhaltenden Kraft, oder logisch ausgedrückt, auf den Begriff der Wesensbestimmung gekommen.“

zu erkennen, nicht nur zu gross für die aktuelle Gesprächssituation zu sein, sondern zu gross für das menschliche Erkenntnisvermögen schlechthin<sup>20</sup>. Fragte Sokrates Alkibiades in 129a noch, ob Selbsterkenntnis leicht oder schwer sei, scheint sich nun in 130cf. zu zeigen, dass Selbsterkenntnis nicht nur sehr schwierig zu bewerkstelligen, sondern auch nie genau und vollständig zu erreichen ist. Dies ist auch an anderen Stellen zu erkennen. Die Betrachtung der Seele ist bei Platon mit erheblichen Schwierigkeiten und Beschränkungen verbunden. Wie bzw. was die Seele ihrem Wesen nach (περὶ τῆς ιδέας αὐτῆς) ist, sei eine göttliche, i.e. dem Menschen nicht angemessene, und weitreichende Untersuchung (θεία καὶ μάκρᾱ διήγησις), nur womit sie sich vergleichen lasse<sup>21</sup>, eine menschliche und leichtere (ἀνθρωπίνη τε καὶ ἐλαττοῦσα, vgl. Phdr. 246a). Eine ähnliche Äusserung findet man auch in Rep. 435d, wo Sokrates meint, man werde die Seele niemals genau erfassen<sup>22</sup>, sondern immer nur ein ungenaues Abbild von ihr erhalten, das bestimmte Aspekte zu erfassen vermag, wie nachfolgend in 435eff. vorgeführt wird. Denn der Weg zu einem genauen Bild sei weiter und grösser (μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός). Auf diese nur beschränkt mögliche Erkenntnis der Seele wird in a.a.O. 611a-612a erneut ausdrücklich hingewiesen, wenn Platon schreibt, die Seele zeige sich uns nicht in ihrer wahrhaftesten Natur (τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει), wie sie in Wahrheit sei<sup>23</sup>, sondern bloss beschädigt und verunstaltet durch die Verbindung mit dem Leib und anderen Übeln, so, wie der Meeresgott Glaukos durch Wellengang, Muscheln, Seetang und Gestein derart verunstaltet wurde, dass seine ursprüngliche Gestalt nicht mehr zu erkennen sei. Desgleichen werden die Ausführungen über die Seele im *Timaios* relativiert, wo Timaios meint, dass dies die Wahrheit sei, würde er erst behaupten, wenn ein Gott zustimme, hier sei jedoch vorerst über das Wahrscheinliche (τὸ εἰκός) gesprochen worden (vgl. 72d). Vermutlich ebenfalls aufgrund dieser nur beschränkt möglichen Erkenntnis der Seele bemerkt auch der Athener in Leg. 892a:

Die Seele, mein Freund, scheinen fast alle verkannt zu haben, wie beschaffen sie ist, und welches Vermögen sie hat, wie auch ihre übrigen Eigenschaften und ihre Entstehung, dass sie nämlich zu den ersten Dingen gehört, vor allen Leibern entstanden ist und bei jeder Veränderung und Umgestaltung derselben am meisten von allem sie der Urheber ist.

Eine direkte, vollkommene und genaue Erkenntnis der Seele und somit auch des Selbst scheint bei Platon grundsätzlich nicht möglich zu sein. Auch bei der Selbsterkenntnis bleibt

---

<sup>20</sup> Zudem geht es Apelt (2004, Bd. 3, S. 138) folgend im *Alkibiades I* hauptsächlich darum, die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis im Streben nach Arete zu veranschaulichen, weshalb deren genauere Bestimmung nur vorläufig angedeutet wird.

<sup>21</sup> ὃ δὲ ἔοικεν.

<sup>22</sup> ἀκριβῶς οὐ μὴ ποτε λάβωμεν.

<sup>23</sup> οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ.

offenbar nur die relativ ungenaue, graduelle Approximation über die Umwege der „deuteros plous“ (vgl. Phd. 99c-100a), um u.a. durch Bilder und Gleichnisse sowie Analogie- und Induktionsschlüsse gewisse Aspekte der Seele zu untersuchen, herauszuheben und zu verdeutlichen, was jedoch den Status des Wahrscheinlichen nicht zu überschreiten vermag<sup>24</sup>. Über das Gesamtwerk verteilt<sup>25</sup> werden diesbezüglich mehrere Versuche mittels verschiedener Herangehensweisen unternommen, deren Ausführungen über die Psyche als Beiträge zu einem platonischen Seelenmodell verstanden werden können<sup>26</sup>.

Bei Platon sind zwei Zugänge zur Seele bzw. Methoden der approximativen Selbsterkenntnis zu identifizieren: Introspektion und Spiegelung an anderen. Introspektion als eine Art Wahrnehmung des Inneren, als auf seelische Vorgänge und Zustände gerichtete Selbstbeobachtung wird im platonischen Werk zwar nicht systematisch behandelt, doch scheint zumindest an zwei Stellen zu inneren Konflikten darauf verwiesen zu werden. In Rep. 439e-440b ist zu lesen, Leontios habe zugleich Lust und Abneigung verspürt, die Leichen beim Scharfrichter zu sehen, und damit auch den inneren Widerspruch unmittelbar in sich wahrgenommen. Ebenfalls heisst es in dieser Passage, dass man sich ärgere und zuweilen selber beschimpfe, wenn Widerstreit zwischen Begierden und Überlegungen in einem herrschen, so dass man diesen inneren Konflikt zuvor ebenfalls irgendwie wahrgenommen haben muss. Zudem stellt Sokrates die Frage an Glaukon, ob er je in sich selbst (ἐν σαυτῷ) oder bei einem anderen wahrgenommen hätte (αἰσθέσθαι), dass sich das Thymoeides mit dem Epithymetikon zusammentue. Ähnlich fragt auch in Soph. 228b der Fremde zum inneren Aufruhr, ob wir denn nicht wahrnehmen (αἰσθέσθαι) würden, dass in der Seele Meinungen mit Begierden, die Gemütsbewegung mit den Lüsten, die Vernunft mit der Unlust und bei schlechten Menschen alles miteinander im Streit liege. Auch hier scheint auf solch innere Wahrnehmung verwiesen zu werden, da derart innerer Aufruhr ja anders wohl nicht wahrnehmbar ist. Selbst wenn Introspektion ihre Grenzen hat, fragt sich generell, wie Einblicke in das Seelenleben denn sonst getätigt werden könnten, da dies aus der Aussenperspektive ja nur sehr beschränkt erkennbar ist, wenn überhaupt. Dass Introspektion bei Platon nicht umfassender behandelt wird, mag daran liegen, dass sie für ihn ein naheliegender und in gewissem Ausmass jedem unmittelbar verfügbarer Zugang zum eigenen Seelenleben ist, was bei der ausführlicher behandelten

---

<sup>24</sup> Vgl. Erler, 2007, S. 383f. Dazu meint auch Robinson, 1995, S. 119: „over and above there is a note of hesitancy“, „we can only approach it [the nature of soul] by way of simile [...], in keeping with our human limitations“.

<sup>25</sup> Mit einem Schwerpunkt im mittleren Werk, wo die ausführlicheren Bilder und Gleichnisse enthalten sind.

<sup>26</sup> Wohl im Sinne eines hypothetisch-theoretischen Konstrukts, mit welchem nicht direkt und vollständig Beobachtbares mittelbar wenigstens teilweise zu erfassen versucht wird.

Spiegelung an anderen nicht der Fall, so dass ausdrücklich auf diese hinzuweisen ist, um als Grundlage für Selbsterkenntnis nicht vernachlässigt oder gar übersehen zu werden.

Bei der Spiegelung an anderen wirkt ein Gegenüber wie ein Spiegel und bietet so einen Zugang zur eigenen Seele<sup>27</sup>. Diese Spiegelung an anderen scheint bei Platon zweifacher Art zu sein. Zum einen kann man gleichsam die Spiegelung seiner eigenen Seele in einer anderen Seele betrachten wie das Spiegelbild seines Äusseren im Auge eines anderen (vgl. Alk. I 132d-133c). Dies könnte man folgendermassen deuten: Im intersubjektiven Austausch, im Gespräch und gegenseitigen Verhalten zueinander, sich dem Gegenüber ständig anpassend bzw. auf es reagierend, kann man sich einerseits anhand des Verhaltens des anderen als Reaktion auf die eigene Person und das eigene Verhalten teilweise indirekt selber sehen, wenigstens so, wie der andere einen wahrnimmt, i.e. „im bzw. durch das Auge des anderen“<sup>28</sup>. Das Verhalten des anderen spiegelt also sozusagen die eigene Person und das eigene Verhalten. Andererseits kann man sich im Austausch durch Selbstbeobachtung selbst erkennen, durch Beobachtung der eigenen Reaktionen auf das Verhalten des anderen. Auch das eigene Verhalten im Umgang mit anderen spiegelt also das eigene Innere. In der Interaktion, vornehmlich im philosophischen Gespräch, bietet sich bei Platon somit die Gelegenheit solcher Selbsterkenntnis, indem sich am eigenen Verhalten sowie demjenigen des Gegenübers aufgrund der Spiegelung des eigenen Seelenlebens etwas über sich selber erkennen lässt<sup>29</sup>. Zum anderen muss in jedem einzelnen Menschen das Wesen des Menschen generell erkennbar sein, so, wie ein Auge eben in anderen Augen das Auge generell und deshalb auch sich selbst darin erkennen kann, da alle Augen im Wesentlichen übereinstimmen. Die individuell-historisch gewachsenen Charaktere der

---

<sup>27</sup> Einige Interpreten deuten die Spiegelmetapher in Alk. I 132d-133c so, dass Selbsterkenntnis ausschliesslich aufgrund solcher Spiegelung an anderen möglich sein soll, u.a. Karl 2010, S. 147-151. Doch eine solche Interpretation ist nicht zwingend. Diese Passage kann auch so verstanden werden, dass Sokrates hier nicht die *einzig*e Grundlage von Selbsterkenntnis anspricht, sondern bloss *eine von mehreren* Möglichkeiten. Darauf deutet auch 132e hin, wo Alkibiades neben dem Auge eines anderen „Spiegel und dergleichen“ (κάτοπτρά τε καὶ τὰ τοιαῦτα) als Mittel der Selbsterkenntnis erwähnt, was durch Sokrates bestätigt wird. Diese „Spiegel und dergleichen“ können durchaus auch als Metapher für die Selbstreflexion in Form von Introspektion gelesen werden, insbesondere vor dem Hintergrund eines geteilten Seelenmodells, als „Zweiheit in Einem“, ähnlich wie bei der Metapher des Nachdenkens als inneren Gesprächs, wie Karl richtig bemerkt (S. 147), jedoch nicht nur als selbst eingenommene Positionalität eines anderen, sondern vielleicht auch als innere Distanzierung von den zu betrachtenden psychischen Anteilen oder Vorgängen, wie noch gezeigt werden wird. Dass Sokrates im *Alkibiades I* nur von der Spiegelung an anderen als Grundlage der Selbsterkenntnis spricht, kann ferner verstanden werden als Hinweis auf die Möglichkeit und gleichzeitig entsprechende Aufforderung gegenüber Alkibiades, sich im aktuellen Gespräch mit Sokrates an ihm zu spiegeln und sich so selber zu erkennen.

<sup>28</sup> Auf diese Weise wird gleichsam ein Perspektivenwechsel vorgenommen, indem man sozusagen die Position des Gegenübers einnimmt, um sich durch dessen Augen selber zu betrachten. Vgl. auch Griswold (1996, S. 108f.), der dazu schreibt, im Dialog könne man sich selbst durch die Augen anderer betrachten und „an individual can also compare the way in which the eye saw at one time with the way it sees now“.

<sup>29</sup> Karl (2010, S. 150f.) hat hierbei zurecht darauf hingewiesen, dass man sich relativ nahekomen muss, um sein Auge im Auge des anderen zu erkennen. Daher verstärkt sich wohl die Spiegelung mit zunehmender Nähe, d.h., je enger einem ein anderer Mensch steht, wohl auch im übertragenen Sinne auf zwischenmenschliche Beziehungen bezogen, desto mehr kann man im anderen von sich erkennen, desto stärker und deutlicher wird man gespiegelt.

Menschen weichen freilich voneinander ab, aber die zugrundeliegenden Strukturen und seelischen Vorgänge stimmen grundsätzlich überein. Das bedeutet, in der Erkenntnis solcher seelischer Strukturen und Vorgänge im anderen hat man dies in gewissem Masse auch im Allgemeinen und somit bei sich selber erkannt. Wer am anderen etwas vom menschlichen Wesen im Allgemeinen erkennt, kann auch Rückschlüsse auf jeden Menschen und daher auf sich selber ziehen.

Selbsterkenntnis auf Grundlage der Spiegelung an anderen scheint auch im *Phaidros* angedeutet zu werden. In 229ef. meint Sokrates, er könne sich noch immer nicht selbst erkennen, und so komme es ihm lächerlich vor, nach anderer Erkenntnis zu suchen, solange er hierin noch unwissend sei<sup>30</sup>. Kurz darauf gibt er in 230d als Begründung an, weshalb er nicht oft aus der Stadt ins Land komme, in seiner Lernbegierigkeit könne er von Bäumen und Feldern nichts lernen, sondern nur von den Menschen in der Stadt, wobei diese Aussage wohl auch auf diejenige in 229ef. bezogen werden kann. Auch von den anderen Menschen in der Stadt lernt Sokrates also scheinbar etwas über sich selber<sup>31</sup>.

Aufgrund von Introspektion und Spiegelung an anderen lassen sich bei Platon also im Rahmen der „deuteros plous“ Bilder und Gleichnisse erstellen sowie Analogie- und Induktionsschlüsse tätigen, um sich so über verschiedene Seiten dem Wesen des Menschen bzw. dem Selbst anzunähern. Hieraus ergeben sich verschiedene Aspekte dieser partiell-approximativen Selbsterkenntnis, welche eben für die philosophische Lebensweise bzw. den philosophischen Aufstieg Platons entscheidend sind, indem neu zugängliche Aspekte den weiteren Fortschritt im philosophischen Streben vorantreiben oder teilweise erst ermöglichen, nicht zuletzt, da sie zur Überwindung allfälliger Selbsttäuschungen beitragen, welche die philosophische Lebensweise oder den weiteren Aufstieg behindern. Diese Aspekte der Selbsterkenntnis, die entsprechenden Selbsttäuschungen und deren Bedeutung für das gute Leben sollen nun in den nachfolgenden Kapiteln betrachtet werden.

---

<sup>30</sup> Wenn bei Platon sogar jemand wie Sokrates sich selbst noch nicht vollkommen erkennen kann, d.h. noch nicht an ein Ende des Selbsterkenntnisprozesses gekommen ist, dann scheint dies ein weiterer Hinweis darauf zu sein, dass sich die Selbsterkenntnis nicht abschliessen lässt, sondern man sich auch hier im besten Fall nur immer weiter der Wahrheit annähern kann, ohne je vollkommene Erkenntnis zu haben.

<sup>31</sup> Dies gilt wohl auch hier umso mehr, je enger die Beziehung zum Gegenüber ist, angedeutet in *Phdr.* 255d, wo man liest, dass man sich in einem Liebenden wie in einem Spiegel selbst erblicke. Vgl. dazu auch *Tht.* 144df., wo Sokrates meint, er könne sein Antlitz in demjenigen Theaitetos' erkennen, da sie sich ähnlich seien.



## 2.2 Die Seele

### 2.2.1 Innere Pluralität und innerer Widerstreit

Bei Platon ist zum ersten Mal eine eigentliche Psychologie zu finden, wenn auch keine systematisch dargelegte<sup>1</sup>. Gemäss seinem Modell ist die Seele keine einfache Einheit, sondern ein komplexes, dynamisches Gebilde, gekennzeichnet durch:

- innere Pluralität:

Die Seele weist eine formal und funktional geteilte Struktur auf, d.h. sie hat mehrere miteinander interagierende Bestandteile, die je eigene Funktionen erfüllen.

- innerer Widerstreit:

Die verschiedenen Seelenteile<sup>2</sup> stehen in innerem Konflikt miteinander.

Die Erkenntnis innerer Pluralität, inneren Widerstreits und der einzelnen seelischen Bestandteile stellen dabei grundlegende Aspekte der partiell-approximativen Selbsterkenntnis dar.

In Rep. 435e-436c gibt Platon einen weiteren methodischen Hinweis, wie dieses Seelenmodell erstellt worden ist: über die Betrachtung der Handlungsweisen (ἥθη) bzw. des Tuns (πράττειν / ποιεῖν) und Leidens (πάσχειν) der Seele<sup>3</sup>. Es werde nicht alles von der ganzen Seele getan, sondern von Verschiedenem (πλείω), weil dasselbe nicht gleichzeitig Entgegengesetztes tun oder erleiden könne (vgl. a.a.O. 436b-437a und 439b)<sup>4</sup>. Falls es also widersprüchliche Zustände in der Seele gebe, müsse es mehrere Teile (εἶδη)<sup>5</sup> der Seele geben. Wenn man daher beispielsweise etwas zu tun begehrt, es aber nicht tut, da etwas anderes in einem dies verhindert, müssen mindestens zwei Bestandteile in der Seele existieren: das Begehrende und das Verhindernde<sup>6</sup>. Demzufolge seien in jedem Menschen drei Handlungsweisen und somit drei Gestalten zu finden<sup>7</sup> (vgl. a.a.O. 437b-441c, 580d-581a):

---

<sup>1</sup> Vgl. Erler, 2007, S. 378.

<sup>2</sup> Die Bezeichnung der sog. Seelenteile als solche ist umstritten. Im Folgenden wird dafür neben „Seelenteile“ auch „Instanzen“ verwendet, da sie eine gewisse Eigenständigkeit mit je eigenen Vermögen, Bedürfnissen, Lüsten und Unlust aufweisen. Zur Diskussion dieser Begrifflichkeit vgl. u.a. a.a.O., S. 384.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch Tht. 174b, wo gesagt wird, es sei die Aufgabe des Philosophen herauszufinden, was der Mensch sei, und was seiner Natur entspreche zu tun und zu erleiden.

<sup>4</sup> δῆλον ὅτι τὰντὸν τὰναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ τὰντόν γε καὶ πρὸς τὰντόν οὐκ ἐθέλησει ἅμα. Vgl. dazu u.a. auch Graeser, 1969, S. 16f.

<sup>5</sup> Andernorts auch μέρη (vgl. Rep. 442bf., 444b, 581a).

<sup>6</sup> Vgl. Rep. 437b-439d, wo das begehrende Epithymetikon durch das Logistikon eingeschränkt oder behindert wird.

<sup>7</sup> ἐν ἐκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἥθη.

- das Logistikon (λογιστικόν), womit wir lernen, überlegen und erkennen<sup>8</sup>, das Denkende und Vernünftige der Seele,
- das Epithymetikon (ἐπιθυμητικόν), wodurch wir begehren, hungern, dursten und von anderen Begierden angetrieben werden<sup>9</sup>, das Unüberlegte, Unvernünftige (ἀλόγιστον), auf Anfüllung und Lüste Ausgerichtete der Seele (πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον), und
- das Thymoeides (θυμοειδές, oder teilweise synonym dazu auch der Thymos (θυμός)), womit wir uns ereifern, ermutigen und zürnen<sup>10</sup>, die Gemütsbewegung, das Empfindungsvermögen der Seele.

Diese drei Seelenteile führen ein gewisses Eigenleben und haben unterschiedliche Interessen, Bedürfnisse und Funktionen, so dass der Mensch auch ganz unterschiedliche, zuweilen gar einander entgegengesetzte Bedürfnisse, Lüste und Begierden empfindet. Dabei werden den drei Seelenteilen drei Arten von Handlungszielen bzw. Lust und Bedürfnissen zugewiesen (τριτταὶ ἡδοναὶ καὶ ἐπιθυμίαι, vgl. Rep. 580d-587e). Das Epithymetikon als Gieriges und Gewinnsüchtiges (φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές) beziehe seine Lust aus Speise, Trank, Liebesangelegenheiten, Geld, Gewinn und sonstigem materiellem Nutzen. Es stellt somit die psychische Repräsentation des Leiblichen dar, indem es über verschiedene leibliche Bedürfnisse für die materielle Selbsterhaltung sorgt, auch vermittelt Besitztums, dazu antreibt diese zu befriedigen und sich dadurch Lust zu verschaffen und Unlust zu mindern oder zu vermeiden<sup>11</sup>. Demgemäss wird es bei Platon keineswegs uniform dargestellt, sondern weist eine Vielartigkeit (πολυειδία) auf. Nach Macht, Sieg und Ruhm strebe dagegen das Thymoeides als Wetteifriges und Ehrliebendes (φιλόνικον καὶ φιλότιμον), und das Logistikon als Lernbegieriges und Weisheitsliebendes (φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον) wiederum sei auf Lernen und Erkenntnis der Wahrheit ausgerichtet.

Bei der Betrachtung der Seele hinsichtlich ihrer Bestandteile und Vorgänge hat Platon verschiedene Bilder und Gleichnisse verwendet, um je nach Kontext unterschiedliche Aspekte zu untersuchen. Daneben gibt es in seinem Werk noch weitere Stellen, die psychologisch relevant sind. Doch selbst unter Einbezug aller Stellen bleibt in Platons Psychologie vieles unklar, obschon ihr eine zentrale Bedeutung für das gute Leben bzw. die philosophische

---

<sup>8</sup> μαρθάνομεν μὲν ἑτέρῳ / ᾧ λογίζεται.

<sup>9</sup> ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά / ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται.

<sup>10</sup> ᾧ θυμούμεθα.

<sup>11</sup> Vgl. auch Graeser (1969, S. 44), der das Epithymetikon als „Metapher für die Beziehung der Seele zum Körperlichen“ bezeichnet.

Lebensweise zukommt. Diese Unklarheiten sind teilweise bedingt durch die unsystematische, zerstückelte, knappe und bildhaft-mehrdeutige Darstellungsweise, weshalb die betreffenden Stellen zusammengesucht werden müssen, und viel Interpretationsarbeit zu leisten ist.

In der *Politeia* findet sich der Vergleich der Seele mit einem Staat. Dahinter steht die Annahme einer Analogie von Seele und Staat, d.h., dass ein Staat bzw. eine staatlich geordnete Gemeinschaft ähnlich beschaffen sei wie die Psyche des Einzelnen und sich analog dazu verhalte. Es sei davon auszugehen, dass sich in der Seele des Einzelnen dieselben Formen (εἶδη), Vorgänge und Zustände (πάθη τε καὶ ἔξεις) bzw. Verhaltensweisen (ῥῆθη) fänden wie beim Staat (vgl. 435bf., 435e)<sup>12</sup>. Platons Ansicht nach spiegelt sich also die individuell menschliche Innenwelt in der kollektiven Aussenwelt. Demnach sind in den drei Ständen, die im Entwurf der idealen Polis unterschieden werden, die drei Seelenteile wiederzuerkennen (vgl. 437b-441c, 580d-581a): im Herrscherstand der Philosophen das Logistikon, im Erwerbsstand das Epithymetikon und im Wächterstand das Thymoeides. Mit dem Entwurf der Kallipolis wird nun aufgrund dieser Analogie statt einer Betrachtung im Kleinen eine Untersuchung am Grossen vorgenommen, wie durch ein Vergrösserungsglas, um die Sache klarer und deutlicher zu sehen, um an den Vorgängen staatlicher Gemeinschaften auch diejenigen im Individuum besser zu verstehen (vgl. 368d-369a)<sup>13</sup>. Dadurch kehrt sich die Wirkungsrichtung des epistemischen Prozesses im Vergleich zum genetischen um, denn die Verhältnisse und Vorgänge im Staat werden ja von den einzelnen Gesellschaftsmitgliedern bestimmt, insbesondere von den regierenden Bürgern, und deren Verhaltensweisen liegen wiederum die individuellen psychischen Zustände und Vorgänge zugrunde<sup>14</sup>. Es sei nämlich notwendig, dass beim Einzelnen dieselben Formen und Verhaltensweisen vorhanden sind wie im Staat, da diese

---

<sup>12</sup> Zu dieser Analogie vgl. auch Rep. 544df., 580d-581e und Leg. 626d-627d.

<sup>13</sup> In der *Politeia* handelt es sich also immer auch und meist in erster Linie um eine Untersuchung verschiedener Lebensformen und diesen zugrunde liegender seelischer Strukturen und Zustände. Die politischen Erörterungen stehen im Dienste ethischer Betrachtungen zur Frage nach dem guten Leben, wobei gesellschaftlich-politische Umstände natürlich auch eine Rolle spielen. Vgl. dazu auch Blössner, 1997, S. 165-178; Erler, 2007, S. 207f., 443; Schwartz, 2013, S. 128f. Auch Karl (2010, S. 245f.) versteht mit Bezug auf Blössners (1997, S. 17-45) sokratisches Argument die *Politeia* als „Dialog über die individualethische Gerechtigkeit, deren Klärung die staatsphilosophischen Ausführungen dienen“. „Dahinter steht die Annahme, dass es eine zentrale Frage in der *Politeia* gibt, und zwar die Frage, wie zu leben gut sei. [...] Auch die Themen, die zunächst in keinem näheren Zusammenhang mit der leitenden Frage stehen, werden auf das sokratische Argument bezogen, und das bedeutet: Es wird angenommen, dass alle Ausführungen in der *Politeia*, auch diejenigen über die sogenannte Ideenlehre und insbesondere über die Idee des Guten, in einem funktionalen Zusammenhang mit der für den Dialog zentralen Frage nach dem guten Leben stehen und als Teil des Arguments von Sokrates, die Überlegenheit des gerechten Lebens nachzuweisen, zu verstehen sind.“ In diesem Sinne sei die *Politeia* insgesamt eine Verteidigung der philosophischen Lebensweise.

<sup>14</sup> Gemäss Schmitt (2000, S. 45, Anm. 67) ist zu unterscheiden zwischen dem, was der Sache nach früher ist, und dem, was für unsere lernende Erfahrungsweise früher ist. Die Realisierung der Potenzen der Einzelseele in der Gemeinschaft sind uns dabei früher erkennbar, wodurch wir auf die sie bedingenden und begründenden Vermögen der Seele zurückschliessen.

ja von nirgendwo anders her dorthin kommen könnten als aus den einzelnen Individuen (vgl. 435e, 544df.)<sup>15</sup>.

Ebenfalls in der *Politeia* wird die Seele mit einem dreigestaltigen Fabelwesen als „Bild der Seele mit Worten“ (εἰκὼν τῆς ψυχῆς λόγῳ) illustriert (vgl. 588b-592b). Bei diesem Wesen sind mehrere Gestalten zu einem zusammengewachsen. Es besteht aus einem bunten und vielköpfigen Hybriden mit Köpfen zahmer und wilder Tiere, aus einem Löwen und einem inneren Menschen. Die grösste Gestalt ist der Hybride, die zweitgrösste der Löwe und die kleinste der innere Mensch. Diese drei zusammengewachsenen Gestalten werden umfasst von einer äusseren Hülle, und das gesamte Gebilde ist schliesslich das, was Mensch genannt wird. Aufgrund der dieser Beschreibung folgenden Ausführungen ist dem vielköpfigen Hybriden das Epithymetikon, dem Löwen das Thymoeides und dem inneren Menschen das Logistikon gleichzusetzen.

Als weiteres Seelenbild findet sich in Phdr. 246a-256e das Wagengleichnis. Die Seele gleiche einer zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Wagengespanns mit zwei Pferden und einem Lenker. Das eine Pferd ist schön und gut, das andere das Gegenteil davon, wobei aufgrund dieser entgegengesetzten Beschaffenheit der Pferde die Lenkung des Gespanns notwendigerweise mühsam und schwierig ist. Auch im Wagengleichnis wird somit die Seele in drei Teile gegliedert: den Wagenlenker und die zwei Pferde<sup>16</sup>. Und auch hier scheint diese Dreiteilung u.a. aufgrund des Tuns und Leidens der Seele vorgenommen zu werden. Es liegt also nahe, dieses Gleichnis im Zusammenhang mit der Dreiteilung der Seele in der *Politeia* zu betrachten, zumal der *Phaidros* üblicherweise in chronologischer Nähe der *Politeia* angesiedelt wird. Folglich müssten Logistikon, Epithymetikon und Thymoeides auch im Wagengleichnis dargestellt sein, obwohl keine klare Zuordnung derselben zu finden ist. Vielmehr stösst man nur auf einige knappe Hinweise, welche nicht explizit in Bezug zur *Politeia* formuliert werden.

In 247c wird die Vernunft (νοῦς) als Lenker der Seele bezeichnet. Geht man von der Charakterisierung des Logistikon in der *Politeia* aus, dann ist die hier genannte Vernunft wohl zumindest Teil eines solchen Logistikon. Der Wagenlenker scheint also das Logistikon darzustellen. Übereinstimmend damit schreibt Platon in 254e auch von der Voraussicht des Wagenlenkers im Sinne einer gewissen Erkenntnis des Richtigen, die das ungestüme Verlangen des schwarzen Pferds zu bändigen vermag. Ebenfalls ist in 246b zu lesen, der Lenker zügelt das

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu auch die Verknüpfung staatlicher Verfallsformen mit entsprechenden Seelenzuständen in Rep. 543aff.

<sup>16</sup> In 253cf. wörtlich als dreifache Teilung der Seele benannt. Vgl. dazu u.a. auch Erler, 2007, S. 376; Graeser, 1969, S. 42-45; Schwartz, 2013, S. 217.

Gespann<sup>17</sup>. Beide Stellen erinnern an die Beschreibung des Logistikon in Rep. 437b-439d, wo dieses die Begierden des Epithymetikon mittels Erkenntnis einschränkt.

Aufgrund der Schilderung des schwarzen Pferds ist zu vermuten, dass dieses das Epithymetikon repräsentiert. Es hat eine krumme Gestalt, ist massig, nur auf den Schein hin gebildet, starrnackig, mit kurzem Hals und stumpfer Nase. Es ist schwarz, hat helle, blutunterlaufene Augen und ist Freund von Hochmut und Prahlerei. Da es zottiges Fell um die Ohren hat, ist es taub und gehorcht auch mit Peitsche und Sporen kaum (vgl. 253d-254a). Wenn es vom Lenker nicht gut erzogen ist, zieht das schlechte Pferd mit Gewicht zum Boden (vgl. 247b)<sup>18</sup>. Beim Anblick von Begehrtem drängt es mit aller Gewalt vorwärts, ist dabei kaum zu bändigen und reisst das ganze Gespann mit sich, wird es nicht gezügelt (vgl. 253e-254e). Dies entspricht der Darstellung des Epithymetikon in Rep. 437b-441c als Unüberlegtes, Unvernünftiges, nach leiblicher Lust Treibendes und Ziehendes, welches einen auch wider besseres Wissen überwältigen kann, i.e. in Abgrenzung zum guten Pferd nicht mit Worten zu lenken, da es eben taub ist. Es ist nicht offen für Überzeugung, sondern kommunikativ einseitig beschränkt<sup>19</sup>, nicht fähig zu vernehmen und zu verstehen, sondern schimpft nur und fordert (vgl. 254cf.).

Die gängige Identifikation des Thymoeides mit dem weissen Pferd gestaltet sich schwieriger<sup>20</sup>. Das gute Pferd hat eine aufrechte Gestalt, ist schön gegliedert, mit hohem Hals und gebogener Nase. Es ist weiss mit schwarzen Augen, ehrliebend, besonnen, hat Schamgefühl und ist Freund oder Gefährte richtiger Meinung. Ohne Schläge ist es nur mit Worten gut zu lenken. Die Bezeichnung des guten Pferds als ehrliebend (vgl. 253d) stimmt überein mit der Charakterisierung des Thymoeides in Rep. 580d-581e. Hierbei ist das Schamgefühl des weissen Pferds (vgl. 253d, 254a, 254c, 256a) wohl als Kehrseite bzw.

---

<sup>17</sup> In negativer Form, als mangelnde Erfüllung dieser Aufgabe, auch in 247b.

<sup>18</sup> Somit ist eine klare Unterscheidung einer „horizontal motion“ der Pferde von einer „vertical motion“ der Flügel wohl eher zu verwerfen, wie sie Griswold (1996, S. 93) vornimmt, da das schwarze Pferd neben der anzunehmenden horizontalen Bewegungsrichtung offensichtlich auch nach unten zieht. Die Flügel hingegen tragen nur nach oben, wobei Niedergang und Umhergetriebenwerden des Wagengespanns durch Schwächung oder Mangel der Flügel verursacht werden (vgl. 246c-e, 248bf.). Ob das schwarze Pferd nur nach unten zieht, wenn die Flügel nicht stark genug sind oder ganz fehlen, oder ob Schwächung oder Mangel der Flügel erst durch das schwarze Pferd zustande kommen, wird nicht geklärt. Dies hängt sowohl von der Bedeutung der Flügel ab (s.u.) als auch von weiteren Aspekten der Seelendynamik im Gesamtkontext des platonischen Werks, die jedoch nur mit Vorsicht auf diese Stelle angewandt werden können, denn einerseits handelt es sich beim Wagengleichnis ausdrücklich nur um ein Gleichnis, andererseits bildet dieses wohl nur gewisse Aspekte des Inneren ab.

<sup>19</sup> Vgl. Schwartz, 2013, S. 216, Anm. 12.

<sup>20</sup> Robinson (1995, S. 117) spricht zwar von einem „lack of distinction“ zwischen weissem Pferd und Wagenlenker, so dass die Dreiteilung der Seele im Wagengleichnis zum Lippenbekenntnis verkomme, doch hat Schwartz (2013, S. 217, Anm. 17) gezeigt, dass dem eher nicht so ist, und sehr wohl Wesensverschiedenheiten zu finden sind, nämlich u.a., dass der Wagenlenker als menschlich, das Pferd hingegen als Tier dargestellt wird, wie auch die Rollenverteilung eine andere ist, d.h., der Wagenlenker erkennt und befiehlt, das Tier empfindet und gehorcht.

negative Ausprägung solcher Ehrliebe zu verstehen, als Beschämung im Sinne von Ehrverlust bzw. Verlust von Ansehen<sup>21</sup>. Schwierigkeiten hingegen bereitet die Bezeichnung „Freund oder Gefährte richtiger Meinung“ (ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, vgl. 253d). Besitzt hier das weisse Pferd bzw. Thymoeides auch Erkenntnisvermögen? Bei genauerer Betrachtung scheint das nicht der Fall zu sein. Diese Bezeichnung ist wohl nicht so zu verstehen, dass das weisse Pferd die richtige Meinung durch eigene Erkenntnis selber gewinnt, sondern vielmehr, dass es der richtigen Meinung folgt, welche der Lenker erworben hat und dem Gespann vorgibt<sup>22</sup>. Es findet keine eigenständige Erkenntnis statt, sondern eine Übernahme von Vorgegebenem, so, wie in der *Politeia* der Wächterstand den Vorgaben der Philosophenherrscher folgt und diese um- und durchsetzt. In 253df. heisst es ja auch, das gute Pferd ist ohne Schläge nur mit Befehlen und Worten gut zu lenken. Es selber scheint die richtige Richtung nicht zu sehen. Hätte das gute Pferd selber Erkenntnisvermögen, könnte es auch selber lenken. Doch dann wäre es im Wagengleichnis vermutlich anders dargestellt worden denn als gut zu lenkendes Pferd.

Grosse Unklarheit herrscht bei der Interpretation der Flügel des Gespanns. In 246c-e ist zu lesen, das Vermögen der Flügel ist es, das Schwere hinaufzuführen und in den göttlichen Bereich emporzuheben<sup>23</sup>. Die geflügelte Seele fliegt in höheren Gegenden und durch die ganze Welt, die entflügelte Seele hingegen wird umhergetrieben, bis sie etwas Festes ergreift, worauf sie sich niederlässt, einen irdischen Leib annimmt und von nun an als sterbliches Lebewesen lebt. Durch das Göttliche, i.e. das Schöne, Weise und Gute, nähren sich die Flügel und wachsen. Durch das Hässliche und Schlechte jedoch schwinden die Flügel und gehen zugrunde. Hierin findet sich die Ursache für den Verlust der Flügel, was in 248bf. wieder aufgegriffen wird: Gewisse Seelen werden aufgrund schlechter Führung, Vergessenheit und Schlechtigkeit niedergedrückt, im unteren Raum umhergetrieben und viele im Getümmel gelähmt sowie deren Flügel beschädigt, in ihrem künftigen Schicksal weiterhin die scheinbare Nahrung gebrauchend. Die wahrhafte Nahrung der Flügel dagegen findet sich im Göttlichen, wodurch sie die Kraft erhalten die Seele emporzuheben<sup>24</sup>.

Anhand dieser Darstellung der Flügel könnte es sich um ein Symbol für Erkenntnis als Teilhabe an der Wahrheit bzw. am Göttlichen handeln<sup>25</sup>. Durch die Schau des Schönen, Weisen und Guten wachsen die Flügel, i.e., wächst die Erkenntnis, was die Seele emporhebt, von der

---

<sup>21</sup> Ähnlich ist wohl auch die Abscheu zu verstehen, die Leontios in Rep. 439e beim Anblick der Leichname als Äusserung des Thymoeides empfindet.

<sup>22</sup> Vgl. Schwartz, 2013, S. 215f., 218.

<sup>23</sup> Vgl. auch 249d.

<sup>24</sup> Zu Wachstum und Vergehen der Flügel in Liebesangelegenheiten vgl. 251b-252a.

<sup>25</sup> Anders interpretiert beispielsweise Griswold (1996, S. 93-96) die Flügel als Darstellung des Eros.

Erde zum Himmel, bis sie den Kopf über den Rand des Himmels hinausstrecken kann. Je grösser und stärker die Flügel sind, d.h. je mehr Erkenntnis getätigt wird, desto höher kann sich die Seele erheben, und desto näher kommt sie dem göttlichen Bereich. Hierin ist Platons Vertikalmetaphorik eines erkenntnisbedingten Aufstiegs wiederzuerkennen, wobei ein enger Bezug zum Höhlengleichnis (vgl. Rep. 514a-518b) zu bestehen scheint, in welchem eben grosses Gewicht auf der Unterscheidung von getätigter und mangelnder Erkenntnis liegt. U.a. liest man in 249a von einem unterirdischen Gefängnis (τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτήρια), wo die ungerechten Menschen büssen müssen, und von einem himmlischen Ort (τοῦρανός τις τόπος), wohin die gerechten Menschen gelangen, was an die Höhle und die Oberwelt des Höhlengleichnisses erinnert.

Auch die verwendete Nahrungsmetaphorik deutet darauf hin, dass die Flügel Erkenntnis darstellen könnten. Wie noch gezeigt werden wird, wird Erkenntnis bzw. Wahrheit bei Platon an verschiedenen Stellen als Nahrung der Seele bezeichnet. Höchste Erkenntnis bedeutet bei Platon Erkenntnis des wahrhaft Schönen, Guten und Göttlichen, und eben dadurch nähren sich die Flügel (vgl. 246df.). Dies ist ihre richtige Nahrung, während sie durch die scheinbare Nahrung zugrunde gehen (vgl. 248bf.). Das Schöne, Gute und Göttliche nährt demzufolge offenbar die Flügel, i.e. die Erkenntnis, und lässt sie wachsen, und solche Erkenntnis nährt wiederum die Seele. Ein weiterer Hinweis für diese Interpretation der Flügel bietet 249c, wo beim irdischen Leben auf einmal nicht mehr davon gesprochen wird, dass die ganze Seele geflügelt ist<sup>26</sup>, sondern nur noch der Verstand des Philosophen<sup>27</sup>. Als Bestandteil des Logistikon<sup>28</sup> wird gemäss Platons Beschreibungen der Verstand nur beim Philosophen angemessen gebraucht, um wahrhafte Erkenntnis zu tätigen. „Geflügelt sein“ könnte also vielleicht gleichgesetzt werden mit „nach oben fliegen“, als metaphorischer Ausdruck für „Erkenntnis tätigen“ oder „Einsicht ins Seiende haben“, sich dabei dem Göttlichen annähernd, wobei offenbleibt, in welchem Umfang dies beim Einzelnen realisiert würde.

---

<sup>26</sup> Wenn Platon in 251c schreibt, die ganze Seele ist geflügelt (πᾶσα περρωτή), bedeutet dies nicht zwingend, dass jeder Seelenteil eigene Flügel hat, wie beispielsweise Griswold (1996, S. 93f.) annimmt, sondern könnte auch heissen, die Seele *als Ganzes* ist geflügelt, ohne genauer zu benennen, wo das *eine* Paar Flügel befestigt ist. Dies würde auch mit der Interpretation der Flügel als Erkenntnis übereinstimmen, wobei daraus zu schliessen wäre, dass die Flügel wahrscheinlich entweder am Lenker als Logistikon oder aber am nicht näher bestimmten Wagen befestigt wären. Bei Griswolds Deutung würden sich denn auch das Vermögen der Flügel den Seelenwagen emporzuheben und die Beflügelung des schwarzen Pferds widersprechen, welches eben gerade die entgegengesetzte Neigung aufweist nach unten zu ziehen (vgl. 247b).

<sup>27</sup> μόνη περροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια.

<sup>28</sup> Zur Analyse des Logistikon und dessen Unterteilung in Vernunft (Nous) und Verstand (Dianoia) vgl. Kap. 2.2.2. Weshalb hier nur die Dianoia genannt wird, könnte evtl. daran liegen, dass diese die den Erkenntnisprozess abschliessende Unterinstanz des Logistikon bildet und somit pars pro toto stellvertretend für das ganze Erkenntnisorgan steht.

Ebenfalls ungeklärt bleiben Bedeutung und Rolle des Wagens, inkl. Zügel und Pferdegeschirr<sup>29</sup>. Dieser wird nie explizit erwähnt, müsste aber zwingenderweise vorhanden sein, da ohne ihn ein Wagengespann weder ein solches ist noch sich sinnvollerweise fortbewegen und gelenkt werden kann. Den Leib kann er nicht darstellen, da hier ausdrücklich von der nicht inkarnierten Seele gesprochen wird (vgl. Phdr. 246a-c, 248cf.)<sup>30</sup>. Ob er also einen unbekannten Bestandteil der Seele darstellt, zum Lenker zu zählen ist oder einfach keine Rolle spielt, bleibt offen.

Die drei Seelenteile sind auch im *Timaios* wiederzufinden<sup>31</sup>. In 69c-71a ist zu lesen, der unsterbliche Teil der Seele<sup>32</sup> sei im Kopf angesiedelt, während die sterbliche Seele in Brust und Bauch lokalisiert wird<sup>33</sup>. Dem unsterblichen Teil der Seele entspricht wohl das Logistikon, als Verstand (λόγος), Überlegendes (βουλευόμενον) und lenkender Teil<sup>34</sup> (vgl. 70af.). Die sterbliche Seele hingegen weise gewaltige und unumgängliche Leidenschaften auf: leibliche Lust und Unlust, Kühnheit und Furcht, Zorn und Hoffnung, gemischt mit unvernünftiger Wahrnehmung und zu allem bereitem Verlangen. Sie sei zweigeteilt, in einen besseren und einen schlechteren Teil. In der Brust befände sich der bessere Teil der sterblichen Seele, der ehrgeizig sei und an Tapferkeit und Zorn teilhabe. Dieser Teil ist offensichtlich als Thymoeides zu identifizieren. Im Bauch dagegen liege der schlechtere Teil der sterblichen Seele, das explizit Epithymetikon (ἐπιθυμητικόν) genannt wird (vgl. 70d). Dieses verlange nach Speise und Trank und weise auch jegliche anderen Bedürfnisse auf, die der Natur des Leibes entsprechen. Es wird mit einem wilden Tier verglichen (ὡς θρέμμα ἄγριον), das lärme, schreie und anzubinden sei, aber doch ernährt werden müsse<sup>35</sup>. Es sei unfähig, vernünftiges Reden zu verstehen, sondern gebe sich Trugbildern und Einbildungen hin<sup>36</sup>. In a.a.O. 89d-90d wird schliesslich auf diese Dreiteilung (τρία τριχῇ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἶδη) zurückgegriffen, wenn es um die Frage der inneren Herrschaft geht. Dem im Kopf sitzenden Logistikon werden an dieser Stelle Wissbegierde und

---

<sup>29</sup> Vgl. Heitsch, 1997, S. 94f.

<sup>30</sup> Vgl. auch Schwartz, 2013, S. 217, Anm. 15.

<sup>31</sup> Vgl. Robinson, 1995, S. 104-106, 119-122.

<sup>32</sup> ἀρχὴ ψυχῆς ἀθάνατος, wobei ἀρχὴ ψυχῆς hier entweder übersetzt werden könnte als „Anfang der Seele“ im Sinne einer Grundlegung oder als „Herrscher der Seele“ mit Verweis auf das Logistikon als demjenigen Seelenteil, der herrschen soll (vgl. Tim. 70af.).

<sup>33</sup> Diese körperliche Verankerung der drei Seelenteile im *Timaios* kann auch als bekräftigendes Bekenntnis Platons zum dreiteiligen Seelenmodell verstanden werden. Vgl. Robinson, 1995, S. 121: „It could be argued that the stark and unequivocal assignment of each of the three parts of soul to specific parts of the body shows the depth of Plato's commitment to the idea of tripartition [...]“.

<sup>34</sup> Dies könnte als Referenz zum Wagenlenker des Wagentheles gedeutet werden.

<sup>35</sup> Ein möglicher Bezug zum vielköpfigen Tier im dreigestaltigen Fabelwesen.

<sup>36</sup> Auch diese Charakterisierung des Epithymetikon erinnert stark an diejenige des schwarzen Pferds im Wagentheles, das ebenfalls beschrieben wird als ungestüm, laut und unfähig, auf vernünftige Worte zu hören (vgl. Phdr. 253d-254a).



das Bemühen um wahre Einsicht zugeschrieben, wogegen dem Thymoeides Ehrgeiz und dem Epithymetikon Begierden.

In Platons Seelenmodell hat jeder Seelenteil seine eigenen Bedürfnisse und Funktionen, und scheinen gewisse Bedürfnisse nur auf Kosten anderer Bedürfnisse befriedigt werden zu können. Daraus folgt gleichsam ein Kampf der verschiedenen „inneren Interessensgruppen“ gegeneinander (vgl. Rep. 581ef.). Unter den verschiedenen Seelenteilen herrscht innerer Widerstreit, wobei ein Seelenteil gegen einen anderen kämpfe (πολεμεῖν ὡς ἄλλο ὃν ἄλλῳ, vgl. a.a.O. 439e-441c, 603d). Dazu heisst es in Soph. 228b, dass in der Seele die Meinungen mit den Begierden, die Gemütsbewegung mit den Lüsten, die Vernunft mit der Unlust und bei schlechten Menschen alles miteinander in Konflikt stehe. Und in Leg. 626df. ist gar zu lesen, jeder Einzelne sei mit sich selbst verfeindet (πολεμίους ἐκάστους αὐτοὺς αὐτοῖς), in jedem von uns herrsche Krieg gegen sich selbst<sup>37</sup>.

Gemäss Analogie von Seele und Staat ist auch dieser innere Widerstreit analog zu demjenigen verschiedener Interessensgruppen bzw. Parteien einer politischen Gemeinschaft zu verstehen. Dazu werden verschiedene Konstellationen erwähnt. Der Konflikt zwischen Logistikon und Epithymetikon ist beispielsweise zu finden in Rep. 437b-439d, wo das Epithymetikon als Treibendes und Ziehendes dargestellt wird, bedingt durch einen leidenden und krankhaften Zustand, und das Logistikon als das Epithymetikon mittels Überlegung Einschränkende bzw. Hindernde. Später wird hinzugefügt, dass die Begierden einen jedoch auch gegen die Überlegung zu zwingen oder überwältigen vermögen würden (vgl. a.a.O. 440af.). Der Konflikt zwischen Thymoeides und Epithymetikon wird in a.a.O. 439ef. angesprochen, wo der Eifer gegen die Begierden kämpft, und in a.a.O. 553b-d, wo beim oligarchischen Menschen aus Furcht das Thymoeides vom inneren Thron geworfen und die Begierden daraufgesetzt werden. Ein Konflikt zwischen Logistikon und Thymoeides wird allerdings nicht erwähnt.

Das Thymoeides scheint sich beim inneren Widerstreit auch einem der beiden anderen Seelenteile anschliessen zu können. Als Verbündeter oder Gehilfe des Logistikon im Streit gegen das Epithymetikon wird es in Rep. 439e-441c beschrieben, gleich, wie ein Hund einem Hirten diene. Dabei scheint es zunächst, als ob das Thymoeides ausschliesslich Helfer des Logistikon sein könne. Sokrates meint in a.a.O. 440b zu Glaukon, er glaube nicht, dass dieser sagen könne je wahrgenommen zu haben, das Thymoeides hätte sich auf die Seite des Epithymetikon geschlagen statt auf diejenige des Logistikon, wenn die Vernunft etwas verbiete,

---

<sup>37</sup> πολέμου ἐν ἐκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς.

weder bei ihm selbst noch bei einem anderen. Doch diese Aussage scheint keine allgemeine Gültigkeit zu haben, sondern sich auf die unmittelbar zuvor beschriebene Situation in 440af. zu beziehen<sup>38</sup>, in welcher einen die Begierden des Epithymetikon gegen die Überlegungen des Logistikon zwingen, und man sich dabei über sich selbst bzw. das Zwingende in einem ärgert<sup>39</sup>. Selbst wenn die Aussage allgemeine Bedeutung haben sollte, beinhaltet sie so, wie sie formuliert ist, zwei relativierende Elemente, wovon eines plausibler erscheint. Dass hier das Wahrnehmungsvermögen Glaukons angezweifelt wird, d.h. obiger Sachverhalt also durchaus wahrzunehmen sei, jedoch aus irgendwelchen Gründen nicht von Glaukon, ist kontextbedingt eher zu verneinen, da es sich bei Glaukon um Platons Bruder handelt und der Umgangston freundschaftlich und nicht konfrontativ gehalten ist. Im Konditionalsatz dagegen ist ein impliziter, aber entscheidender Hinweis zu finden: *Falls* die Vernunft etwas verbiete, treffe diese Aussage zu. Würde sich die Vernunft aber nicht äussern, besteht wohl auch hier die Möglichkeit, dass das Thymoeides dem Logistikon nicht dient oder vielleicht gar dem Epithymetikon beisteht. Darauf wird ebenfalls implizit und beiläufig in a.a.O. 441a hingewiesen, wo gesprochen wird vom Thymoeides als von Natur aus dem Logistikon beistehend, falls es nicht durch schlechte Erziehung verdorben worden sei. Darin ist die Möglichkeit enthalten, dass das Thymoeides durch schlechte Erziehung verdorben wird, und wenn dies der Fall ist, erscheint es also auch möglich, dass es das Logistikon nicht unterstützt oder sich mit dem Epithymetikon verbündet<sup>40</sup>.

Auch im Wagengleichnis entsteht in Phdr. 253e-254e der Eindruck, das Thymoeides bzw. weisse Pferd stehe nur dem Logistikon bzw. Wagenlenker bei, indem es beim Anblick von Begehrtem nicht haltlos drauflosstürmt wie das schwarze Pferd, sondern dem Lenker gehorcht, Scham empfindet und sich zurückhält. Das Wagengleichnis dient jedoch in erster Linie einem Vergleich der einsichtigen mit der ehrliebenden, aber uneinsichtigen Lebensweise in Liebesangelegenheiten und der entsprechenden inneren Zustände<sup>41</sup>. Ein nach leiblicher Lust und Unlust ausgerichtetes Leben, bei dem das schlechte Pferd das gute wie auch den Lenker überwältigen und somit das Gespann anführen würde, wird hier nicht betrachtet, denn dies wurde bereits vor dem Wagengleichnis getan, in der ersten Rede des Sokrates (vgl. 237a-

---

<sup>38</sup> Vgl. Graeser, 1969, S. 17.

<sup>39</sup> Im Ärger ist somit das Thymoeides wiederzuerkennen, das sich auf die Seite des Logistikon gegen das Epithymetikon und dessen Begierden stellt.

<sup>40</sup> Zur Diskussion dazu vgl. auch Robinson, 1995, S. 44f.

<sup>41</sup> Die Gegenüberstellung dieser zwei ausdrücklich so bezeichneten Lebensweisen findet man beispielsweise in Phdr. 256a-e.

241d)<sup>42</sup>. Hier handelt es sich also erneut um den Idealfall, i.e., wenn das weisse Pferd bzw. Thymoeides dem Lenker bzw. Logistikon folgt<sup>43</sup>.

Das Thymoeides scheint also eine Mittelstellung zwischen Logistikon und Epithymetikon einzunehmen, in welcher es sich im Kampf für seine Interessen auch dem Logistikon oder dem Epithymetikon anschliessen kann. Dies kann auch aus weiteren Stellen herausgelesen werden. Beim timokratischen Menschen stehen in Rep. 550af. dem Logistikon das Thymoeides und das Epithymetikon gegenüber, worauf dem in der Mitte stehenden Thymoeides die Herrschaft übertragen werde. Beim dreigestaltigen Fabelwesen sind die Anlehnung des Thymoeides sowohl an das Logistikon als auch an das Epithymetikon zu finden. Im gerechten Zustand werde der innere Mensch so gekräftigt, dass er das Zahme nähren und aufziehen sowie das Wilde mit Hilfe des Löwen bändigen könne (vgl. a.a.O. 589af.). Im ungerechten Zustand hingegen werde der innere Mensch unterdrückt und von den Tieren, i.e. vom Hybriden und Löwen gemeinsam, gezwungen dahin zu gehen, wo diese hinziehen (vgl. a.a.O. 588ef.). Ausserdem wird in a.a.O. 590b die Möglichkeit einer Unterwerfung des Thymoeides unter das Epithymetikon erwähnt, weshalb es zum Affen werde statt ein Löwe zu sein, wenn durch Misshandlungen von Jugend an daran gewöhnt. Im *Timaios* nimmt das Thymoeides ebenfalls eine solche Mittelstellung ein, welche mit der körperlichen Lokalisation veranschaulicht wird. Zwischen Kopf und Bauch in der Brust liegend steht es mit dem Logistikon wie auch mit dem Epithymetikon gleichsam in physischer Verbindung (vgl. 69c-71a). Aber auch hier wird nur der Idealfall einer allfälligen Gehilfenschaft des Thymoeides angesprochen: Es sei in der Brust angesiedelt, damit es nahe am Kopf liege, so dem Logistikon gehorchen und mit diesem zusammen gewaltsam den begehrenden Teil zügeln könne, wenn dieser einem Befehl nicht folgen wolle.

Im inneren Widerstreit scheint zuweilen sogar das vielgestaltige Epithymetikon in sich zerstritten zu sein. In Rep. 554df. liest man zum oligarchischen Menschen von einem doppelten Widerstreit in der Seele. Neben dem Zwiespalt der verschiedenen Seelenteile untereinander, welcher bis dahin immer wieder angesprochen wurde, wird dort von einem zweiten Konflikt gesprochen, nämlich demjenigen unter den verschiedenartigen Begierden des Epithymetikon (ἐπιθυμίας ἐπιθυμιῶν), so dass im günstigeren Fall die besseren Begierden über die schlechteren zu herrschen vermögen. Dies ist auch später bei der Entstehung des demokratischen Menschen in a.a.O. 559ef. anzutreffen. Dort ist zu lesen von einem Kampf in einem gegen sich selbst bzw. verschiedener Parteien gegeneinander, in diesem Fall der demokratischen gegen die

---

<sup>42</sup> Worauf bereits Schwartz (2013, S. 216, Anm. 12) hingewiesen hat.

<sup>43</sup> Somit scheint sich die Dreiteilung der Seele im *Phaidros* nicht von derjenigen in der *Politeia* zu unterscheiden, entgegen Robinson (1995, S. 122), der diesbezüglich in der Rolle des Thymoeides einen Unterschied sieht.

oligarchischen Begierden. Ähnlich stehen beim tyrannischen Menschen die gesetzwidrigen, tierischen und wilden mit den besseren Begierden in Konflikt (vgl. a.a.O. 571b-573c). Und beim dreigestaltigen Fabelwesen kämpfen die inneren Tiere im ungerechten Zustand gegeneinander und beißen sich gegenseitig (vgl. a.a.O. 588ef.), was auch auf die unterschiedlichen Köpfe des Hybriden zuzutreffen scheint.

Im bisher Besprochenen scheint Platon von einem trichotomischen Seelenmodell auszugehen. Nun findet man aber auch Stellen, die auf eine eingestaltige bzw. einteilige Seele zu verweisen scheinen, sowie an diversen Stellen den damals bekannten Dualismus von Erkenntnis und Begierden, woraus einige Interpreten ein dahinterstehendes dichotomisches Seelenmodell ableiten<sup>44</sup>. Hierbei ist es denkbar, dass eine Entwicklung der Ansichten Platons über die Seelenstruktur stattgefunden hat, insbesondere von einem dichotomischen Modell des frühen Werks zur Trichotomie des mittleren und Spätwerks. Allerdings findet sich auch in Platons Frühwerk keine Stelle, mit welcher der Dreiteilung der Seele zwingend widersprochen wird. Grundsätzlich gilt es wohl immer zu berücksichtigen, dass es sich bei Platons psychologischen Betrachtungen nie um eine vollständige, systematische Darstellung einer abgeschlossenen Seelenlehre handelt, sondern es werden jeweils nur bestimmte Aspekte zu einem bestimmten, vom konkreten Kontext abhängigen Zweck in den Blick genommen. Es ist vermutlich davon auszugehen, dass Platon bzw. Sokrates zuweilen mehr weiss, als er sagt, und somit nicht immer alles präsentiert wird, sondern nur das, was für den aktuellen Gesprächsverlauf relevant ist. Wenn also nur von einem oder zwei Seelenteilen gesprochen wird, bedeutet das noch nicht, dass damit immer bereits die ganze Seele genannt sein soll. Demnach ist es auch möglich, dass Platon bereits im Frühwerk von einem trichotomischen Seelenmodell ausging, dies jedoch noch nicht thematisiert hat<sup>45</sup>.

Wenn Sokrates in Euthyd. 295ef. beispielsweise meint, er wisse mit der Seele, scheint „Seele“ hier allein „Denkseele“ zu bedeuten. Dasselbe könnte man auch aus Prot. 313c schliessen, wo Sokrates von Wissen als Nahrung der Seele spricht, und a.a.O. 314b, wo er sagt, das Wissen nehme man in seine Seele auf. Doch bei beiden Stellen handelt es sich um eine

---

<sup>44</sup> Zur Übersicht der Diskussion der platonischen Seelenteile vgl. Erler, 2007, S. 383-386; Müller, 2009a, S. 145-147, 151f.

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch Frede (2006), die von einer Art Aufteilung der Themen unter den Dialogen ausgeht, so dass je nach Gesprächssituation, Gesprächspartner und Fragestellung der Dialoge unterschiedliche, sich gegenseitig ergänzende Aspekte eines komplexen Problems zur Sprache kommen. Aus gewissen Andeutungen in den ersten Büchern der *Politeia* beispielsweise eine Dichotomie der Seele herauszulesen, die dem dreiteiligen Modell in den späteren Büchern widerspricht, wie es Robinson (1995, S. 41-43) tut, scheint nicht notwendig zu sein, zumal die trichotomische Seele bereits unmittelbar darauf explizit und, innerhalb der Analogie von Seele und Staat, ausführlich behandelt wird. Nur weil Platon nicht immer alle Bestandteile, Verhältnisse und Aspekte seines Seelenmodells explizit und teilweise redundant thematisiert, muss daraus noch nicht gefolgert werden, dass er jeweils von verschiedenen Modellen ausgeht.

Auseinandersetzung mit den Sophisten, mit deren Anspruch auf Allwissen und Handel mit vermeintlichem Wissen und nicht um eine psychologische Untersuchung. Daher scheint es hier auch nicht nötig zu sein, eine Ausdifferenzierung seelischer Strukturen vorzunehmen, sondern einzig die Bedeutung der Seele und der Sorge für sie mittels wahrhafter Erkenntnis bzw. wahrhafter Erkenntnissuche zu betonen.

Auch der *Phaidon*, der häufig so interpretiert wird, dass einer eingestaltigen bzw. einteiligen Seele der Leib gegenübergestellt wird, kann so gelesen werden, dass der Seelentrichotomie zumindest nicht widersprochen wird<sup>46</sup>. Denn der *Phaidon* steht in engem Bezug zu Platons ethischen Ansichten und seiner Tugendlehre, die auf einem dreigeteilten Seelenmodell aufbaut, weshalb gefolgert werden kann, dass auch im *Phaidon* die leibliche Affektion als innerseelischer Prozess zu verstehen ist<sup>47</sup>. Wenn Platon also beispielsweise schreibt, die Seele sei vermischt und entstellt mit Leiblichem als Übel (vgl. 66b), so ist dies vermutlich so zu verstehen, dass die Seele über die innere Repräsentation des Leiblichen durch das Epithymetikon mit demselben vermischt und dadurch entstellt ist. Dies erinnert an Rep. 611a-612a, wo man ähnlich liest, die Seele sei verunstaltet durch die Verbindung mit dem Leib und anderen Übeln, womit auf die zuvor in der *Politeia* ausgeführte Seelentrichotomie und die psychische Repräsentation des Leiblichen Bezug genommen wird. Ein weiterer Hinweis für die enge Verbindung des Seelenmodells des *Phaidon* und der *Politeia* findet sich im Zitat der identischen Stelle aus Homers Odyssee (XX 17f.) in Phd. 94d wie auch in Rep. 390d und 441b, um den Konflikt zwischen Bedürfnissen verschiedener Art zu illustrieren:

Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten:

Dulde nun aus, mein Herz, noch Härteres hast du geduldet.<sup>48</sup>

Ansonsten würde ein und dasselbe Zitat in Phd. 94d verwendet werden, um den Konflikt zwischen Seele und Leib, und in Rep. 390d und 441b, um den innerseelischen Widerstreit darzustellen.

---

<sup>46</sup> Robinson (1995, S. 40f.) führt an, im ganzen *Phaidon* sei die Seelenlehre grundlegend anders konzipiert als bei einem dreigeteilten Seelenmodell, da die Seele als einfache Einheit dargestellt werde, die keine innerpsychischen Konflikte aufweise, so dass im Gegenteil alle Konflikte von aussen, vom Leib herkommen. Doch wie Graeser (1969, S. 60-63) gezeigt hat, ist eine Interpretation durchaus möglich, die sich mit einer trichotomischen Seele vereinen lässt. So meint Graeser (a.a.O., S. 59): „Der ganze Komplex [die Spezifizierung des Logistikon, Thymoeides und Epithymetikon] ist für den „Phaidon“ sachlich wie thematisch entbehrlich und daher beiseite gelassen.“

<sup>47</sup> Vgl. a.a.O., S. 60-63.

<sup>48</sup> στήθος δὲ πλῆξας καρδίην ἠνίπαπε μύθῳ: τέτλαθι δὴ, καρδίη: καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

Es besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass bereits beim *Gorgias* die Annahme einer dreigeteilten Seele zugrunde liegt, wenn auch nicht explizit deklariert<sup>49</sup>. Wenn Platon in 493a von demjenigen in der Seele schreibt, worin die Begierden seien, wird hier wahrscheinlich auf das Epithymetikon und die Seelentrichotomie Bezug genommen<sup>50</sup>. Dasselbe gilt für *Alkibiades I.* In der Betrachtung der Selbsterkenntnis mittels Spiegelung an anderen spricht Sokrates davon, dass man in eine andere Seele blicken müsse, wenn man sich selbst bzw. seine eigene Seele erkennen wolle, und am meisten in denjenigen Teil der Seele, in dem die Arete der Seele zu finden sei, nämlich die Weisheit (vgl. 133b). Damit ist vermutlich das Logistikon als erkennender Seelenteil gemeint, und wird impliziert, dass es neben diesem noch andere Seelenteile gibt<sup>51</sup>. Ob sich Platon hier ebenfalls bereits auf die Seelentrichotomie bezieht, kann nicht eindeutig entschieden werden, aber zumindest scheint er von mehr als einem Seelenteil auszugehen.

Das Thymoeides spielt bei Platon nur eine zweitrangige Rolle, so dass dieses oft nicht näher betrachtet oder gar nicht einmal erwähnt wird. Entscheidend sind das Logistikon und Epithymetikon sowie deren Konflikt, insbesondere für das gute Leben und somit für die Unterscheidung der philosophischen von der nicht-philosophischen Lebensweise. Dies zeigt sich generell in Platons Werk, worin das Thymoeides und die Ehre bei Weitem nicht so oft und ausführlich behandelt werden wie das Logistikon und die Erkenntnis sowie das Epithymetikon und die Begierden. Und es wird auch aus der Mittelstellung des Thymoeides ersichtlich. Zudem gibt es beispielsweise unter den vier seelischen Verfallsformen in Rep. 543aff. nur eine der inneren Vorherrschaft des Thymoeides, und auch diese scheint nur ein relativ unbeständiges Zwischenstadium im seelischen Verfall zu sein. Aus einer fehlenden Erwähnung des Thymoeides jedoch auf ein bloss dichotomisches Seelenmodell zu schliessen, ist nicht notwendig. Dies scheint vielmehr in dessen untergeordneter Rolle begründet zu liegen, so dass der Miteinbezug desselben für die jeweils besprochenen Themen offenbar keinen entscheidenden Beitrag zu leisten vermag.

So unterscheidet Platon wiederholt eine grundsätzlich nach Erkenntnis ausgerichtete, eben philosophische Lebensweise von einer nicht-philosophischen, die auf niedere, leibliche Lüste

---

<sup>49</sup> Laut Graeser (1969, S. 53-55) insbesondere durch die enge konzeptionelle Berührung von *Gorgias* und *Politeia*. Bestritten wird dies u.a. von Robinson, 1995, S. 40.

<sup>50</sup> Vgl. Graeser, 1969, S. 54: „Platon weiss hier mehr, als er sagt. Er deutet nur an und verzichtet auf eine detaillierte Ausdifferenzierung dessen, was im Hinblick auf die konkrete Zielsetzung des Dialoges - die Widerlegung des falschen Bios - entbehrlich schien und daher nur andeutungsweise geäußert werden musste.“

<sup>51</sup> Vgl. auch Karl, 2010, S. 98, die dazu meint: „Es ist offensichtlich, dass neben diesem Teil noch ein anderer oder andere Teile der Seele angenommen werden.“

jeglicher Art ausgelegt ist, und setzt diese einander entgegen<sup>52</sup>. Wo hierbei vom Leib oder Leiblichen die Rede ist, muss wohl eben teilweise auch die innerpsychische Repräsentation desselben durch das Epithymetikon mitgedacht werden, sofern es sich dabei nicht ausdrücklich um physiologische Betrachtungen handelt, sondern um solche von Bedürfnissen, Gütern oder Lebensweisen. Und wenn Platon von Lust und Unlust schreibt, sind damit meist pauschal die vielfältige, niedere leibliche Lust und Unlust des Epithymetikon gemeint, falls in Abgrenzung dazu an solchen Stellen nicht explizit auch von höherer Lust gesprochen wird. In Phd. 114c-115a ruft Sokrates z.B. dazu auf, von leiblichen Lüsten abzulassen und ein Leben zu führen, in dem man alles tue, um an Arete und Einsicht teilhaftig zu werden. Ähnlich wird in Phil. 11b-12a ein Leben des einfachen Wohlbefindens, der leiblichen Lust und des Vergnügens einem Leben der Erkenntnis gegenübergestellt. Und bezeichnenderweise scheinen auch in Phdr. 237df. nur das Epithymetikon und das Logistikon als innere Richtungsgeber genannt zu werden, obwohl später im Wagengleichnis ausdrücklich drei Seelenteile voneinander unterschieden werden:

In jedem von uns gibt es zwei herrschende und treibende Gestalten, denen wir folgen, wohin sie uns führen. Die eine ist die angeborene Begierde nach Lust, die andere erworbene Meinung, die nach dem Besten strebt. Diese beiden stimmen in uns bald überein, bald lehnen sie sich gegeneinander auf, bald herrscht die eine, bald die andere.

Was genau Platon unter dem Thymoeides verstanden hat, ist nicht leicht aus den verteilten und knapp gehaltenen Aussagen herauszulesen. Erschwerend ist dabei Platons nicht immer einheitliche Begrifflichkeit. Thymoeides (θυμοειδής) und Thymos (θυμός) meinen teilweise dasselbe, nämlich den dritten Seelenteil (vgl. Rep. u.a. 375cff., 439e-441a; Soph. 228b), im *Protagoras* (vgl. 352b-353a) und in den *Nomoi* (vgl. 863eff.) beispielsweise wird mit „Thymos“ jedoch ein Affekt neben anderen bezeichnet, wenn auch einer, der dem Seelenteil Thymoeides anzugehören scheint, in den *Nomoi* mal positiv bewertet (vgl. 731d), mal negativ (vgl. 649d, 934a)<sup>53</sup>. Obwohl auch in der *Politeia* die Einordnung des Thymoeides zunächst nicht klar ist, wird in 439e-441c deutlich gemacht, dass es diesen dritten Seelenteil gibt, und das Thymoeides nicht etwa dem ohnehin schon vielgestaltigen Epithymetikon einzugliedern

---

<sup>52</sup> In Prot. 352b-353a scheint hingegen indirekt auch das Thymoeides erwähnt zu werden. Hier liest man von einem Leben, in dem Erkenntnis das Starke, Leitende und Herrschende sei im Gegensatz zu einem solchen, in dem Zorn, Lust, Unlust, Verlangen oder Angst vorherrschen würden. Dabei ist der Zorn (θυμός) wohl dem Thymoeides zuzuordnen, wenn auch vielleicht unter Führung des Epithymetikon, während Lust, Unlust, Verlangen und Angst als negative Form der Begierde dem Epithymetikon zuzuschreiben sind.

<sup>53</sup> Vgl. Schwartz, 2013, S. 210, Anm. 3. Auf diese unterschiedliche Bewertung des Thymos bzw. Thymoeides in den *Nomoi* haben bereits Graeser (1969, S. 104) und Robinson (1995, S. 124f.) hingewiesen.

ist, wie in 439e von Glaukon vorgeschlagen, oder dem Logistikon, wonach in 440ef. Sokrates fragt.

Gemäss Platons Beschreibungen scheint das Thymoeides verbunden mit dem Bedürfnis nach Ehre ein Ort der Empfindung, Gemütsbewegung und des Wollens zu sein, Emotionen oder emotional gefärbte Regungen umfassend wie Mut, Zorn, Scham, Abscheu, Eifer<sup>54</sup>. Durch die Mittelstellung scheint sein Ehrbestreben je nach Anlehnung an einen der beiden anderen Seelenteile eine entsprechende Ausprägung zu erfahren, oder aber bei fehlender Anlehnung ebenfalls eine Mittelstellung zwischen diesen Ausprägungen einzunehmen. Folglich scheint sich das Ehrgefühl zwischen so etwas wie Würde und Hochmut zu bewegen, und der Eifer zwischen Tapferkeit und Zorn<sup>55</sup>. Dazu liest man in Rep. 591c-592a, wer Vernunft habe (voûv ἔχων), i.e., wessen Thymoeides sich dem Logistikon anlehnt, werde solche Ehre anstreben, wovon er glaube, es werde ihn besser machen, und diejenige meiden, welche den bestehenden Zustand aufzulösen droht und somit wohl als solche zu identifizieren ist, die sich dem Epithymetikon anlehnt<sup>56</sup>.

Das Streben nach Ehre weist zudem einen sozialen Aspekt auf, da Ehre in gewissem Ausmass ja immer eine Wertschätzung durch andere ist, eine soziale Anerkennung, die auch mit dem sozialen Status verbunden ist<sup>57</sup>. Dadurch kann es auch zur Sicherung der leiblich-materiellen Selbsterhaltung beitragen<sup>58</sup>, allerdings vermittelt über soziale Faktoren, indem Ehre, Macht, Sieg und Ruhm eben zu gesellschaftlichem Status verhelfen, der je nach dem einhergeht mit gewissem sozialem Schutz und Besitztum<sup>59</sup>. Daneben können Ehre und Ansehen

---

<sup>54</sup> Vgl. dazu Hardy, 2011, S. 170f.: „Sokrates charakterisiert die streitbereite Instanz zwar zunächst über Emotionen wie Zorn und Empörung. Wenn diese Instanz aber die Quelle einer kontinuierlichen Handlungsmotivation sein soll, kann sie nicht auf das Hervorbringen situationsgebundener Emotionen beschränkt sein. Die Unterscheidung der streitbereiten, wollenden Instanz von der triebhaft-begehrenden Instanz erfüllt in Sokrates' Modell, wie ich vermute, die Funktion, elementare Bedürfnisse von einer motivationalen Kraft zu unterscheiden, die darin besteht, repräsentational gehaltvolle Wünsche im Sinne von [Rep.] 440d7-e6 unter dem Einfluss des Nachdenkens wirksam werden zu lassen.“

<sup>55</sup> Robinson (1995, S. 45) spricht beispielsweise von einem „whole gamut of emotional states, from pure anger on the one hand to a feeling of noble courage, self-respect, and self-defence on the other“. Zur Rolle des Ehrbestrebens und dessen Vielgestaltigkeit bei Platon vgl. auch Schwartz, 2013, S. 210-267.

<sup>56</sup> Denn hier scheint gemäss vorhergehenden Erörterungen, u.a. ab Rep. 588e, mit diesem bestehenden Zustand der Vernünftigkeit die gerechte innere Ordnung unter Anleitung des Logistikon gemeint zu sein, mit deren Auflösung hingegen ein zügelloser, ungerechter innerer Zustand unter Herrschaft des Epithymetikon.

<sup>57</sup> Dies wird beispielsweise bei der Schmeichelei der Massen durch die Scheinphilosophie der Sophisten deutlich, die damit nach Ansehen in der Gesellschaft streben.

<sup>58</sup> In diesem Sinne können beispielsweise im Wagengleichnis die gleiche Form der beiden Pferde, i.e. als Pferde, und die gleiche Nahrung (vgl. Phdr. 247e) gedeutet werden, während der Wagenlenker eine menschliche Form zu haben scheint und sich anders als die Pferde von Erkenntnis der Wahrheit nährt (vgl. a.a.O. 247d), d.h., dessen Form und Nahrung also ganz anderer Art sind als bei den Pferden.

<sup>59</sup> Durch solche Ehre gewonnene Lust ist dabei zweifacher Art. Zum einen ruft die Sicherung der leiblich-materiellen Selbsterhaltung durch die Befriedigung der entsprechenden Bedürfnisse unmittelbar Lust hervor. Zum anderen ist Schwartz (2013, S. 213) folgend eine Lust zweiter Ordnung möglich, „die erst entsteht, wenn man



aber auch zu Gehör und Einfluss in einer Gesellschaft verhelfen und damit zur Erfüllung eines sozialen Bedürfnisses anderer Art, nämlich die philosophische Lebensweise bzw. das gute Leben in der Gemeinschaft zu unterstützen und fördern.

---

anderen Lust verschafft“, indem man Bedürfnisse anderer befriedigt und dadurch Anerkennung erhält, was wiederum eigene Lust erzeugt.

### 2.2.2 Das Logistikon

Aus der genaueren Betrachtung des Logistikon ergeben sich einige weitere für die philosophische Lebensweise Platons grundlegende Aspekte der Selbsterkenntnis. Gemäss Platons Schilderungen ist das Logistikon dasjenige, wodurch der Mensch über Erkenntnisvermögen verfügt<sup>1</sup>. Es scheint eine duale Verfassung aufzuweisen und aus einer intuitiv-vernehmenden und einer diskursiv-nachdenkenden Unterinstanz zu bestehen, im Folgenden Vernunft oder Nous (νοῦς / νόησις / φρόνησις) und Verstand oder Dianoia (διάνοια / λόγος / λογισμός) genannt<sup>2</sup>. Ob bei Platon das Gedächtnis als Speicherort getätigter Erkenntnis auch zum Logistikon gehört, ist nicht klar. In Rep. 582a werden zwar Erfahrung, Vernunft und Verstand (ἐμπειρία τε καὶ φρόνησις καὶ λόγος) als Mittel der richtigen Beurteilung jeder Sache genannt, wobei ἐμπειρία als Gedächtnis verstanden werden könnte, doch darauf wird nicht weiter eingegangen.

Die vernehmende Unterinstanz, die Vernunft, scheint bei Platon eine Art geistiges Sinnesorgan zu sein, ein Organ des Vernehmens, Empfangens oder Erfassens, wofür er häufig die Metapher eines nicht-sinnlichen Sehens, in gewissen Aspekten verglichen mit der sinnlich-optischen Wahrnehmung, sowie haptische Begriffe verwendet<sup>3</sup>. Bei Platon besteht also eine doppelte Rezeptivität<sup>4</sup>. Während sinnliche Wahrnehmung empirische Eigenschaften erfasst, wird mittels noetischer Einsicht auf andere Weise anderes vernommen. Die Vernunft empfängt

---

<sup>1</sup> Obschon bei Platon jeder Seelenteil Einfluss auf Erkenntnis hat, kommt jedoch, u.a. entgegen Graeser (1969, S. 21-26), wahrscheinlich nicht jedem der drei Seelenteile eine eigene Erkenntnisstufe zu (Unwissen - Epithymetikon, Meinung - Thymoeides, Erkenntnis - Logistikon), sondern Erkenntnisvermögen ist allein durch das Logistikon gegeben, das genutzt oder nicht genutzt, entwickelt oder vernachlässigt, unabhängig gebraucht oder durch zahlreiche Einflüsse beeinträchtigt werden kann, woraus das epistemische Spektrum hervorgeht. Demzufolge scheint auch nicht ein Logistikon der früheren Dialoge von einem Logistikon des Spätwerks abzugrenzen zu sein, da diesem im Spätwerk gleichermassen Nous und Doxa zugeordnet werden, was zuvor nicht der Fall gewesen sei, wie Graeser annimmt (a.a.O., S. 108). Vgl. dazu u.a. Apelt, 2004, Bd. 5, S. 489, Anm. 95, in Bezug auf Rep. 477b, worauf sich Graeser in seiner Zuordnung von Seelenteilen und Erkenntnisstufen hauptsächlich stützt: „Wenn Pl. Wissen und Meinen scharf voneinander trennt und sogar verschiedene Vermögen für sie annimmt, so ist das keineswegs so zu verstehen, als wollte er damit das Meinen einem anderen Seelenteil zuweisen als dem λογιστικόν. Man hat wohl zu unterscheiden zwischen Seelenteil [εἰδός] und Seelenvermögen [δύναμις]. [...] Dass Pl. die δόξα selbst mit zum λογιστικόν rechnet, geht nicht nur aus dem Wesen der Sache selbst, sondern auch aus eigenen Äusserungen und Andeutungen hervor. Vgl. z.B. Phaidr. 237 E.“

<sup>2</sup> Vgl. Oehler, 1997, S. 62-75. Zur Diskussion dieser Unterscheidung im Erkenntnisprozess bei Platon vgl. Erler, 2007, S. 370-372. Im Deutschen wurde „Vernunft“ gewählt aufgrund dessen etymologischer Verwandtschaft mit „vernehmen“ im Sinne von „aufnehmen, erfassen, begreifen“, „Verstand“ aufgrund dessen etymologischer Verwandtschaft mit „verstehen“ mittels denken, urteilen.

<sup>3</sup> Vgl. dazu u.a. Erler, 2007, S. 370f.; Stemmer, 1992, S. 75-79, 215-220.

<sup>4</sup> Vgl. Oehler, 1997, S. 20-23 und 62-75. So spricht Oehler von einem Vernehmen der immateriellen Wesenheit, des Eidos, der Idee, der Form durch die Vernunft. Platons Vernunftseinsicht ist gemäss Oehler ein vorprädikatives Erblicken von Strukturen, Wahrnehmen von Relationen und Erfassen von Formen, als intuitives Begreifen, Gefühl oder Gespür, mit einer gewissen Spontaneität und Vertrautheit der Einsicht.

das für die Augen Unsichtbare, hinter den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen Stehende. Nebst der Sinneswahrnehmung liefert so die Vernunftseinsicht dem Verstand die Inhalte, welche dieser sekundär mit diskursivem Nachdenken, Überlegen, Analysieren, logisch-kalkulierenden Prozessen, Urteilen sowie Schlussverfahren durchleuchtet, ordnet, in Zusammenhänge fügt und in diesem Sinne zum Verständnis bringt. Der Erkenntnisprozess bei Platon ist folglich ein zweistufiger, aus zwei Teilprozessen bestehend: Empfangen und Beurteilen des Empfangenen<sup>5</sup>. Dabei stehen Vernunft und Verstand bzw. noetisches und dianoetisches Denken in enger, komplementärer Interaktion miteinander<sup>6</sup>. Die Metaphorik des Sehens scheint dementsprechend auch teilweise Vernunft *und* Verstand zu umfassen und für den ganzen Erkenntnisprozess gebraucht zu werden, wenngleich vorwiegend für den Nous. Innerhalb dieser Sehmetaphorik scheint mit der Vernunft sozusagen nur ein vages und unklares Sehen möglich zu sein, während der Verstand erst zu einem klareren Sehen verhilft.

In den folgenden Stellen scheint Platon auf dieses Verhältnis von Nous und Dianoia in höchst komprimierter Form Bezug zu nehmen, ohne es jedoch irgendwo einzuführen oder systematisch darzulegen. Im Sonnengleichnis der *Politeia* (vgl. 506b-509b) wird der Nous mit dem Sehsinn als obersten Sinneswahrnehmung verglichen (πολυτελεστάτη τοῦ ὁρᾶν τε καὶ ὁρᾶσθαι δύναμις, vgl. 507c) und damit vielleicht angedeutet, dass es sich dabei um einen Sehsinn anderer Art handeln könnte. So heisst es, auch die besten Meinungen, die ohne Erkenntnis (ἄνευ ἐπιστήμης) bzw. ohne Vernunft Wahres enthielten (ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες), seien blind (τυφλαί) und trafen nur zufällig den richtigen Weg (vgl. 506c). Erst durch Vernunft bzw. vernünftige Erkenntnis wird eine Meinung also „sehend“. Und erst wenn sich die Seele auf das Wahre und Seiende richte, es sehe und erkenne, zeige sich, dass sie Vernunft habe (νοῦν ἔχειν, vgl. 508d).

Im nachfolgenden Liniengleichnis (vgl. Rep. 509c-511e) wird explizit auf die Unterscheidung von Sichtbarem und nicht Sicht-, aber anders Vernehmbarem eingegangen. Hier ist zu lesen, der Verstand (διάνοια)<sup>7</sup> erkenne mittels Messkunst, Verrechnungen,

---

<sup>5</sup> Zu diesem zweistufigen Erkenntnisprozess vgl. übersichtsmässig auch Erler, 2007, S. 371f.

<sup>6</sup> Nach Oehler (1997, S. 62) auch eine Unterscheidung von Intellekt und Ratio, Intuition und Diskursivität, Evidenz (unmittelbare Gewissheit) und Kritik, Vertrautheit und Kontrolle, wobei diese zwei Seiten jeweils in einem Komplementärverhältnis zueinander stehen sowie in funktionaler Kooperation (a.a.O., S. 20), in einer „dialektischen Interaktion beider Denkformen“ (a.a.O., S. 70).

<sup>7</sup> διάνοια für „Verstand“ oder „Verstandeserkenntnis“ findet sich innerhalb des Liniengleichnisses auch in 511a, 511c, 511e, νοῦς und νόησις für „Vernunft“ oder „Vernunftseinsicht“ in 511df. In 511b ist wohl ebenfalls λόγος als „Verstand“ zu deuten, obwohl häufig als „Vernunft“ übersetzt, wie es beispielsweise Schleiermacher (2011) tut. Hinsichtlich des Wortstamms und der sonst verwendeten Begrifflichkeit ist damit eher der Verstand gemeint, vgl. auch die Übersetzung von Apelt (2004). Dafür spricht auch Rep. 582a, wo Erfahrung, Vernunft und Verstand (ἐμπειρία τε καὶ φρόνησις καὶ λόγος) als Mittel der richtigen Beurteilung genannt werden, und dort ansonsten die Vernunft mit φρόνησις und λόγος unnötigerweise doppelt genannt würde.

Überlegungen und Schlussfolgern (γεωμετρία καὶ λογισμοί, vgl. 510c)<sup>8</sup>, indem er sich entweder des Sichtbaren als Voraussetzung bediene (vgl. 511a), oder aber, im zu ergänzenden Gegensatz dazu, des Nicht-Sichtbaren der Vernunft Einsicht<sup>9</sup>. Auf der obersten Erkenntnisstufe der Noesis (νόησις) ergreife dabei der Verstand selbst<sup>10</sup> den Anfang von allem (τοῦ παντὸς ἀρχή), mittels dialektischen Vermögens bzw. Erkenntnis (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει / ἐπιστήμῃ, vgl. 511bf.). Demnach scheint es sich so zu verhalten, dass auch bei der Noesis der Verstand beteiligt sein muss, da ohne diesen nichts geklärt werden kann, sie aber als Noesis bezeichnet wird, da der Nous die Inhalte empfängt, im Gegensatz zu den Sinnen auf den unteren Erkenntnisstufen.

Im Höhlengleichnis (vgl. Rep. 514a-518b) wird die Metaphorik des Sehens wieder aufgegriffen<sup>11</sup>, und etwas später, noch im Nachhall des Höhlengleichnisses liest man in a.a.O. 524b, die Seele bediene sich des Verstandes und der Vernunft<sup>12</sup>, um Erkenntnis zu tätigen. In den nachfolgenden Ausführungen zur Dialektik in a.a.O. 531c-534e wird Vernunft erneut mit dem Sehsinn als obersten Sinneswahrnehmung (σαφέστατον ἐν σώματι) verglichen, und ist zu lesen von einem Erfassen des Seienden mit der Vernunft bzw. Vernunft Einsicht (νοήσει λαβεῖν), wobei das Beste in der Seele zum Betrachten des Besten unter dem Seienden komme, auch hier mithilfe der Dialektik. So ziehe die Dialektik das in barbarischem Schlamm begrabene „Auge der Seele“ (τῆς ψυχῆς ὄμμα), i.e. die Vernunft, hervor und führe es aufwärts, wobei sie den Verstand (διάνοια) gebrauche.

Ebenso ist in Phdr. 247c-e innerhalb des Wagengleichnisses wiederholt von einem Betrachten oder Erblicken des wahrhaft Seienden die Rede<sup>13</sup>. Sichtbar sei dies allein für die Vernunft (μόνῳ θεατῇ νῶ)<sup>14</sup>. Zudem liest man, der Verstand jeder Seele (διάνοια [...]) ἀπάσης ψυχῆς) nähre sich von Vernunft und deren Erkenntnis<sup>15</sup>. Der Nous scheint also dem Verstand durch seine empfangende Tätigkeit die Nahrung zu liefern, dasjenige, wovon er lebt, i.e. die

---

<sup>8</sup> In 511d auch als Fertigkeit der Messkünstler (τῶν γεωμετρικῶν ἔξις) bezeichnet.

<sup>9</sup> Dies wird in 511a nicht explizit erwähnt, kann jedoch aus dem gesamten Liniengleichnis erschlossen werden.

<sup>10</sup> αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται. αὐτὸς wohl in dem Sinne zu verstehen, dass hier nicht mehr der vorher erwähnte Umweg über die sinnlich vermittelten Abbilder der unteren Erkenntnisstufen zu gehen ist (vgl. 511a).

<sup>11</sup> ὁρᾶν, 514b, 515af., 515d, 516a, 517b; ἀναβλέπειν, 515c; καθορᾶν, 515c, 515ef.; βλέπειν, 515df.; θεᾶσθαι, 516af.; κατιδεῖν, 516b; θεά, 517b; θεωρία, 517d.

<sup>12</sup> λογισμὸν τε καὶ νόησιν ψυχῇ παρακαλοῦσα.

<sup>13</sup> θεωρεῖν / ἰδοῦσα / θεωροῦσα / καθορᾶν / θεᾶσθαι. Vgl. dazu auch Symp. 210a-212a, wo Sokrates eine Rede Diotimas wiedergibt über den Weg von den schönen Einzeldingen zur Schau des klaren, reinen und unvermischten Schönen selbst. Auch hier wird vorwiegend ein optisches Vokabular gebraucht: θεᾶσθαι, 210c, 211d, 212a; ἰδεῖν, 210c, 211d; βλέπειν, 210d, 212a; θεωρεῖν, 210df.; κατιδεῖν, 210d; καθορᾶν, 210e, 211b, 211e; ὁρᾶν, 211d, 212a; κατιδεῖν, 211e; aber auch „berühren“ (ἐφάπτεσθαι, 212a) und „erkennen“ (μάθημα / γινώσκειν, 211c).

<sup>14</sup> Gemäss Griswold (1996, S. 106f.) bildet diese noetische Einsicht „the highest form of Episteme“, als „intellectual vision“, „not discursiv“ und somit eine Art „intellectual intuition“.

<sup>15</sup> νῶ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη.

Inhalte, mit welchen dieser arbeiten kann<sup>16</sup>. Auf diese Weise, durch die Schau der Vernunft, nehme die Seele das ihr Gebührende auf<sup>17</sup> und könne sich an der Betrachtung des Wahren nähren. Dadurch, dass es in 248a heisst, der Wagenlenker könne nur seinen Kopf über den Himmelsrand strecken und so darüber hinausblicken, könnte man schliesslich auch im Wagengespann selber diese Differenzierung zwischen Nous und Dianoia erkennen, wonach der Kopf des Wagenlenkers den vernehmenden Nous darstellt, und der Rest des Lenkers die Dianoia verkörpert<sup>18</sup>. Weiter ist in Tim. 27df. zu lesen, das beständig Seiende sei nur durch Vernunft mit Verstand (νοήσει μετὰ λόγου) zu begreifen, das Werdende dagegen mittels Sinneswahrnehmung auch ohne Verstand (μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου) bloss zu meinen. Gleich darauf wird in 29b wiederholt, dass die beständigen „Vorbilder“ (παράδειγμα) der Dinge in der Welt mit dem Nous zu sehen seien (μετὰ νοῦ καταφανοῦς). Später in a.a.O. 52a kommt dies erneut zur Sprache: Der Vernunft komme es zu das unsichtbare beständig Seiende zu betrachten<sup>19</sup>, das sichtbare Werdende hingegen sei durch die Sinneswahrnehmung erfassbar (μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν)<sup>20</sup>.

In Phd. 65bf. sagt Sokrates, im Denken (ἐν τῷ λογίζεσθαι) werde das Seiende klar, und etwas später in a.a.O. 78ef. stellt er die sinnliche Wahrnehmung sich ständig verändernder Erscheinungen durch den Leib der Erkenntnis des unvergänglich gleichbleibenden Seienden durch das Denken des Verstandes (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ) gegenüber. Diese Erkenntnis des Seienden scheint hier verkürzt zu werden auf den zweiten, klärenden und abschliessenden Schritt im Erkenntnisprozess, vermutlich da es an dieser Stelle nicht um eine ganzheitlich systematische Untersuchung desselben geht, sondern um die Gegenüberstellung der Gegenstände der Sinneswahrnehmung und derjenigen der Erkenntnis des nicht sinnlich Wahrnehmbaren innerhalb des zweiten Beweises der Unsterblichkeit der Seele. So ist denn

---

<sup>16</sup> Vgl. auch Griswold, 1996, S. 107: „[...] dianoia „sees“ Being indirectly. [...] Nous sees the Beings, and dianoia digests the results; nous functions as the mouth, dianoia as the stomach. [...] While the seeing of intellectual intuition is passive and receptive, the digestion process transforms what is seen.“

<sup>17</sup> τὸ προσήκον δέξασθαι.

<sup>18</sup> Vgl. dazu auch Göbel (2002, S. 44, Anm. 130), der jedoch keine Unterscheidung macht zwischen Nous und Dianoia und das Logistikon als Ganzes auf den Kopf des Wagenlenkers reduziert.

<sup>19</sup> νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.

<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang kann auch Tim. 47a-c gedeutet werden: Philosophie sei durch das Sehvermögen (ὄψις) entstanden, indem wir durch das Gesehene dazu angeregt würden nach Erkenntnis dessen zu suchen, was die Welt, und wie sie beschaffen sei. Obwohl hier explizit nur vom sinnlichen Sehen die Rede ist, kann aus dieser Aussage auch eine zweite, metaphorische Bedeutung herausgelesen werden, aufgrund der Kritik der Sinneswahrnehmung, nach welcher diese nur beschränkt zur Beantwortung philosophischer Fragen beitragen kann. Demnach ist nebst sinnlichem Sehvermögen im übertragenen Sinn möglicherweise auch das „geistige Sehen“ der Vernunft gemeint, wobei Letzteres vielleicht sogar hauptsächlich. Denn die Vernunftseinsicht scheint eine notwendige Bedingung für Platons Philosophie zu sein, da sie allein dazu befähigt, wesentliche, nicht sinnlich sichtbare Strukturen und Prinzipien zu erkennen. So scheint wohl das sinnliche Sehvermögen den Anfang allen philosophischen Suchens zu bilden, sowie die Vernunft als „geistiges Sehvermögen“ das notwendige Werkzeug darzustellen, um in die Welt des Nicht-Sichtbaren zu blicken und dadurch tiefergehende Erkenntnisse zu tätigen.

kurz darauf in a.a.O. 79d zu lesen, das Reine, Seiende, Unsterbliche und stets Gleichbleibende könne die Seele im Zustand der Vernünftigkeit (τὸ πάθημα φρόνησις) durch sich selbst betrachten<sup>21</sup> (vgl. 79d), womit die Vernunft auch hier noch wenigstens andeutungsweise erwähnt wird. Ähnlich könnte man auch Parm. 135bf. deuten, wo geschrieben steht, wenn es keine Ideen des Seienden gäbe, hätte man nichts, worauf man seinen Verstand richten könne<sup>22</sup>. Auch hier könnte dies so gelesen werden, dass die Ideen des Seienden von der Vernunft rezipiert werden, und sich der Verstand auf das Rezipierte richtet, wonach auch hier nur vom sekundären Prozess durch den Verstand die Rede wäre, als zweiter, abschliessender Schritt der Erkenntnis, der einen epistemischen Prozess erst zur bewussten und ganzen Erkenntnis macht<sup>23</sup>.

Als eine Erscheinungsform der Vernunft könnte auch Sokrates' Daimonion betrachtet werden (vgl. Alk. I 103af., 124c; Apol. 31cf.; Euthyd. 272e; Euthyphr. 3b; Phd. 242bf.; Rep. 496c; Tht. 151a): „Ich habe dies seit meiner Kindheit, eine Stimme ist erschienen, die, immer wenn sie auftaucht, mich von dem, was ich tun will, abbringt, mir zureden aber tut sie nie.“ (Apol. 31d)<sup>24</sup> Als Metapher für eine handlungsanleitende Vernunftseinsicht gedeutet bringt dieses Daimonion die Aspekte der unmittelbaren Rezeptivität, Evidenz sowie eines inneren Gefühls oder einer intuitiven Eingebung zum Ausdruck. Die personifizierte Darstellung als externalisierte Stimme, die sozusagen von aussen wie von einem anderen zu vernehmen ist, könnte darauf hindeuten, dass hier die reine, ungefilterte Vernunft gemeint sein könnte, ohne sekundäre Prozesse durch den Verstand. Sokrates scheint gleichsam die Botschaft der Vernunft von aussen zu hören und zu befolgen, da sie ihm evident erscheint<sup>25</sup>.

Hinsichtlich Nous, Dianoia und deren Interaktion kann ebenfalls der Anamnesis-Mythos interpretiert werden (vgl. Men. 80d-86c; Phd. 72e-78a; Phdr. 249b-253c). Nach diesem Mythos findet eine vorgeburtliche Schau der Ideen statt, die mit der Geburt jedoch grösstenteils wieder vergessen geht. Erkenntnis im Diesseits sei nun letzten Endes nichts anderes als Wiedererinnerung (ἀνάμνησις), in welcher die Überreste dieser Schau wieder hervorgeholt werden. Mit dieser vorgeburtlichen Schau und Anamnesis wird möglicherweise auch Erkenntnis als zweistufiger Prozess, als Zusammenspiel von Nous und Dianoia metaphorisch dargestellt. Die vorgeburtliche Schau könnte als Metapher für ein intuitives, noch nicht voll

---

<sup>21</sup> ὅταν δέ γε αὐτὴ [ψυχὴ] καθ' αὐτὴν σκοπῇ.

<sup>22</sup> οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει.

<sup>23</sup> Auch die Sinneswahrnehmung als weitere Quelle wird hier nicht erwähnt, wohl, da sie eben bei Platon in ihrer Beschränktheit und Relativität keine tiefergehende, wesentliche Erkenntnis erlaubt und daher bei der Besprechung der Ideen keine Rolle spielt.

<sup>24</sup> Diese Formulierung erinnert an die Interaktion von Epithymetikon und Logistikon in Rep. 437b-439d, wo das Epithymetikon vom Logistikon kraft der Erkenntnis eingeschränkt und gehindert wird.

<sup>25</sup> Dies schliesst selbstverständlich nicht aus, dass er diese „Botschaft“ in einem zweiten Schritt mit dem Verstand beurteilen und damit sozusagen internalisieren könnte.

bewusstes, ungeklärtes „Sehen“ der Vernunft stehen, die Erinnerung an das einst Gesehene mittels suchender, erörternder und prüfender Vorgänge dagegen für das sich Bewusstmachen und Beurteilen durch den Verstand, als aus sich Herausholen und Klären des zuvor Vernommenen. Ein Hinweis auf eine solch metaphorische Deutung könnte in Men. 98a gesehen werden, wenn es heisst, um Erkenntnis zu erlangen, müsse man Meinungen durch Begründung binden, und eben dies sei Wiedererinnerung. Denn solche Begründung scheint durch Nachdenken zu geschehen, als Suchen, Aufweisen und Vergleichen von möglichen Gründen, und somit nichts anderes als die Tätigkeit der *Dianoia* zu sein.

Gemäss der hierarchischen Seinsstruktur innerhalb eines teleologischen Weltbilds scheint bei Platon die Vernunft als „geistiges Sinnesorgan“ ihrer Natur nach ausschliesslich auf das Seiende bzw. auf die Wahrheit und damit auch auf das Schöne, Gute und Göttliche ausgerichtet zu sein. Zunächst entsteht der Eindruck, dass dies auch beim Verstand der Fall ist. Doch dessen Ausrichtung scheint nicht eindirektional zu sein, sondern die *Dianoia* ein neutrales Instrument darzustellen, das sowohl zur philosophischen Suche nach Erkenntnis als auch zu anderen, dem zuweilen gar entgegengesetzten Zwecken genutzt werden kann. Dies wird vermutlich in Rep. 495c-496a angesprochen, wo von Missbrauch oder mangelndem Gebrauch der an sich von Platon hochgeachteten Dialektik gesprochen wird. Als rein formal angewandte Methode des Verstandes können damit offenbar auch andere Bedürfnisse erfüllt werden als dasjenige nach wahrhafter Erkenntnissuche. Ähnlich kann man a.a.O. 518e-519b deuten, wonach unter den Tugenden der Seele diejenige der Vernunfteseinsicht (τοῦ φρονῆσαι) zwar dem Göttlicheren des Menschen angehöre, aber dennoch erst durch deren Lenkung entweder nützlich und förderlich oder aber unnütz und schädlich sei. Diese Stelle scheint zunächst Widersprüche zur bisherigen Charakterisierung des *Nous* aufzuwerfen. Auch der *Nous* ist hier offenbar eine neutrale Instanz und nicht immer nach dem Wahren ausgerichtet. Doch mit Einbezug der bereits besprochenen Stellen kann diese Aussage auch folgendermassen ausgelegt werden: An dieser Stelle wird nicht vom Organ des *Nous*, sondern von dessen Tätigkeit, der Vernunfteseinsicht als Prozess gesprochen, vermutlich auch hier inklusive Verstandestätigkeit als sekundärer Prozess, wie bei der *Noesis* im Liniengleichnis. Die Vernunfteseinsicht hat bei Platon zwar ihrer Natur nach das Wahre zum Gegenstand, wenn sie jedoch auf bestimmte Ausschnitte der Wirklichkeit eingeschränkt wird, und die dadurch empfangenen Inhalte unter bestimmten Vorgaben vom Verstand selektioniert und beurteilt werden, werden diese Einsichten entsprechend verzerrt und instrumentalisiert. In dieser Einwirkung durch den Verstand wäre also die Lenkung der Vernunft zu finden. Die Fehlleistung läge somit auch hier eigentlich bei der *Dianoia*. Der *Nous* vermag zwar nur das Wahre zu vernehmen, doch in welchem Ausmass und auf welche Weise

dies vom Verstand beurteilt wird, hängt demnach nicht vom Nous ab. Das Vermögen der Vernunftseinsicht allein reicht also noch nicht aus, es muss auch uneingeschränkt zur Anwendung gelangen, und das dadurch Vernommene vom Verstand uneingeschränkt und auf die richtige Weise betrachtet werden, sonst scheint es unter Umständen eben weder nützlich noch förderlich zu sein.

Zudem besteht bei Platon die Möglichkeit, dass auch gänzlich ohne Aktivität der Vernunft, unter Anleitung niederer Bedürfnisse gewisse Verstandestätigkeiten erbracht werden. So liest man beispielsweise in Symp. 207a-c, im Gegensatz zu den Tieren befriedige der Mensch seinen Fortpflanzungstrieb aus Überlegung (ἐκ λογισμοῦ). Und auch am Beispiel der im Gesamtwerk mehrmals vorkommenden Nutzenkalkulation bzgl. Lust und Unlust scheint ein solcher Modus des Verstandes ersichtlich zu sein. In Prot. 353c-358e wird das Abwägen und Vergleichen von Lust und Unlust, Angenehmem und Unangenehmem bzw. von mehr und weniger Lustvollem thematisiert, um dadurch die grösste Lust zu erlangen. Dies tun auch uneinsichtige, unvernünftige Menschen, ohne etwas vom wahrhaft Guten zu erkennen: Wer bei der Wahl von Lust und Unlust fehlgehe, tue dies aus Mangel an Erkenntnis (ἐπιστήμης ἔνδεια), aus Unverstand (ἀμαθία). Es findet zwar eine Nutzenkalkulation statt, nur wird sie falsch oder mangelhaft ausgeführt, u.a. da das Abwägen und Vergleichen durch die relativen Grössenverhältnisse je nach Position und Perspektive misslinge. So würden falsche Meinungen und Täuschungen über wichtige Dinge entstehen, nach dem Falschen, dem nur vermeintlich Guten strebend. Ebenso ist in Gorg. 499b-e die Rede von Vergleich und Unterscheidung in bessere und schlechtere bzw. nützlichere und schädlichere Lust wie auch in nützliche und schädliche Unlust. Folglich gelte es die gute Lust oder Unlust zu wählen, nicht aber die schlechte. Kurz darauf wird gezeigt, dass dies nur auf die richtige Weise, nur mit Besonnenheit (σωφροσύνη) geschehen könne (vgl. a.a.O. 506c-507c). Die Unbesonnenen würden dagegen falsch urteilen und wählen. Auch bei diesen findet somit eine Nutzenkalkulation statt, wenn auch auf defizitäre Weise. Ähnlich kommt in Phd. 69af. der Tausch der einen Lust gegen die andere sowie der einen Unlust gegen die andere zur Sprache, was wiederum eine Art Verrechnung voraussetzt, wobei Vernünftigkeit (φρόνησις) dazukommen könne oder eben nicht, jedoch allein die wahren Werte auszumachen vermöge.

In Phil. 12d-13d behauptet Sokrates, es gebe verschiedene Arten von Lust, u.a. gute und schlechte. Dies wird etwas später ausgeführt (vgl. a.a.O. 36c-53c), wo zwischen wahrer und falscher Lust und Unlust unterschieden wird. Falsche Lust oder Unlust seien eigentlich keine Lust oder Unlust, sondern schienen es nur zu sein aufgrund einer falschen Meinung. Im Vergleich von Lust und Unlust sowohl untereinander als auch miteinander wird dabei erneut



eine falsche Nutzenkalkulation vorgenommen, indem man sich auch hier aufgrund perspektivischer Verzerrungen leicht täuschen lasse, so dass es an Wahrheit und somit auch Vernunft mangle. Jeder suche danach mehr Freude und weniger Unlust in seinem Leben zu haben, ist schliesslich zu lesen in Leg. 732e-734e. Dazu müsse man Lust und Unlust vergleichen, prüfen und abwägen bzgl. Menge, Grösse, Stärke und Gleichheit. Dies gelinge nach Aussage des Atheners nur auf die richtige Weise (ὀρθῶς / ὀρθότης), d.h. auf den entsprechenden Kontext in den *Nomoi* bezogen wohl mit Arete und somit vernünftiger Einsicht. Ein solcher Vergleichs-, Beurteilungs- und Entscheidungsprozess scheint ohne Arete und Vernunft auch hier zwar möglich zu sein, jedoch zu missglücken.

Der Verstand als Bestandteil des Logistikon scheint bei Platon also ambivalent, d.h. auf verschiedene Inhalte zu unterschiedlichen Zwecken ausgerichtet wie auch in unterschiedlichem Ausmass verwendet werden zu können. Demzufolge ergeben sich zwei Funktionsweisen des Verstandes:

1. nach Wahrheit strebend, losgelöst von allen anderen Interessen und Bedürfnissen, einzig der Vernunft folgend, und
2. durch andere Zwecke als Erkenntnis bedingt, geleitet von anderen Interessen und Bedürfnissen.

Obschon bei Platon der Verstand seiner Natur nach der Vernunft nähersteht, ist er scheinbar ein Gehilfe entweder der Vernunft oder der beiden anderen Seelenteile, wenn auch Letzteres nur in mangelnder Arete, wie noch besprochen werden wird.

Dass es mit der Vernunft neben der Sinneswahrnehmung noch eine andere Art des epistemischen Empfangens oder Vernehmens gibt, ist ein für das gute Leben und den philosophischen Aufstieg Platons entscheidender Aspekt der Selbsterkenntnis. Denn aufgrund des von der Vernunft Vernommenen ist damit auch die Erkenntnis verknüpft, dass es Dinge gibt, die man nicht mit den Sinnen wahrnehmen kann, objektive Wahrheit und eine objektiv gegebene Weltordnung, in die sich der Mensch einzuordnen hat:

Wenn Vernunftseinsicht und wahre Meinung zwei verschiedene Arten sind, dann gibt es durchaus Dinge an sich, Ideen, die von uns nicht wahrnehmbar sind und sich nur geistig vernehmen lassen. Unterscheiden sich aber wahre Meinung und Vernunftseinsicht nicht voneinander, [...] müssen wir alles, was wir durch den Leib wahrnehmen, als Sicherstes annehmen<sup>26</sup>. (Tim. 51d)

---

<sup>26</sup> εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθῆς ἔστων δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον: εἰ δ', ὥς τιςιν φαίνεται, δόξα ἀληθῆς νοῦ διαφέρει τὸ μηδὲν, πάνθ' ὅπως αὐτὰ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα θετέον βεβαιότατα.

Nach diesen unsichtbaren Ideen hat man sich gemäss Platons Teleologie auszurichten, letzten Endes immer an der Idee des Guten orientiert, auf welche alles Sein als dessen Ursache ausgerichtet ist. Wenn man gut sein und handeln sowie glücklich sein wolle, müsse man sich nach dem Guten bzw. Göttlichen ausrichten und diesem folgen (vgl. Alk. I 134df.; Leg. 715e-716d; Rep. 517c; Tim. 68ef.)<sup>27</sup>.

Hiermit wird allenfalls ein falsches, übermässiges Vertrauen auf die Sinneswahrnehmung überwunden, die Selbsttäuschung, dass nur wahr ist, was man sinnlich wahrnehmen, was man sozusagen anfassen kann. Diese Selbsttäuschung steht dem philosophischen Leben im Weg, da sie die Suche nach Erkenntnis und Wahrheit auf den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren beschränkt und somit behindert. Sie ist bei Platon an mehreren Stellen zu finden. Im Rahmen des Gesprächs über die Notwendigkeit der Ablösung vom Leiblichen wird von Sokrates in Phd. 83b-e als grösstes Übel genannt, wenn die Seele durch Lust oder Unlust an den Leib gebunden werde und dadurch glaube, das durch den Leib Wahrgenommene, Sichtbare sei wahr, wobei die Ursache heftiger leiblicher Lust oder Unlust gar für das Deutlichste und Wahrste gehalten werde. In Tht. 155ef. bezeichnet Sokrates Menschen als rauh und abweisend, die glauben, es existiere nur, was sie fest mit den Händen greifen können. Ebenso seien es laut Soph. 246af. und 247c schreckliche Leute, die behaupten, nur das sei wahr, was man anfassen kann, und nur dem Körperlich-Materiellen Sein bzw. Wahrheit zusprechen. Diese Selbsttäuschung könnte unmittelbar als solche durchschaut und überwunden werden, durch aufrichtige Prüfung der eigenen Ansicht, wie Sokrates mit seinem Elenchos an anderen mehrmals vorführt.

Damit scheint zuweilen eine weitere Selbsttäuschung einherzugehen, eine gewisse Hybris bzw. Selbstüberhöhung, in welcher der Mensch ins Zentrum gesetzt wird, um das sich alles dreht, zu glauben, dass die Welt gewissermassen für den Menschen geschaffen ist. Doch bei Platon ist nicht der Mensch das Mass aller Dinge, wie u.a. der Satz des Protagoras behauptet (vgl. Tht. 151eff.), sondern das Göttliche bzw. Gute, und dem hat sich der Mensch unterzuordnen, als Teil eines Ganzen, das den einzelnen Menschen und seine Erkenntnismöglichkeiten übersteigt. Auch diese Selbsttäuschung verhindert den philosophischen Aufstieg. Solche Hybris ist nicht nach Wahrheit, sondern nach Macht und Kontrolle ausgerichtet. Und auch diese Selbsttäuschung kann durchschaut und unmittelbar überwunden werden, u.a. mit genanntem Aspekt der Selbsterkenntnis, woraus eine gewisse

---

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch Griswold (1996, S. 98), der in der Besprechung des *Phaidros* die Nahrungsmetapher, wonach Erkenntnis die Nahrung der Seele sei, mit der Erkenntnis der und Einordnung in die objektiv gegebene Ordnung verbindet: „And since self-knowledge requires knowledge [...] of what is nourishing, self-knowledge will include knowledge of entities other than one's own particular soul. [...] Knowing ourselves turns out to mean knowing ourselves as a part of a larger Whole, elements of which naturally attract and fulfill us when we understand them.“

Demut und Bescheidenheit hervorgeht. Solche Demut und Bescheidenheit sind in Platons Werk immer wieder zu erkennen, u.a. an der bereits erwähnten, unbedingten Orientierung der Philosophen an Wahrheit, am Guten und Göttlichen, sozusagen einer Unterwerfung vor dem Gegebenen. Dementsprechend wird auch die teleologisch göttliche Ordnung der Welt in Leg. 903b-905b dargestellt, die in 905a bezeichnenderweise mit einem Aufruf zur Demut endet, wonach sich niemand dieser Ordnung und seinem Schicksal darin entziehen und sich darüber erheben könne.

Ein weiterer zentraler Aspekt der Selbsterkenntnis, der aus der Erkenntnis des Logistikon und des Erkenntnisvermögens hervorgeht, ist die Erkenntnis des eigenen Nichtwissens, die Einsicht, dass es kein vollkommenes, abgeschlossenes Wissen gibt, weder für einen selber noch für den Menschen schlechthin. Wie gezeigt ist bei Platon zwar Erkenntnis möglich, als graduelle Approximation an die Wahrheit, die einen Teil davon zu erfassen vermag, doch scheint diese Annäherung eben kein Ende zu finden, so dass man nie vom „Philosophos“ zum „Sophos“, vom Erkenntnissuchenden zum Weisen wird. Die Erkenntnis des eigenen Nichtwissens hat bei Platon also eine quantitative und eine qualitative Dimension: die Erkenntnis des aktuellen Wissensstands und die Erkenntnis der grundsätzlichen Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens. Zum einen erkennt man, dass man selber, wie auch jeder andere Mensch, nichts weiss im Sinne eines vollkommenen Wissens, zum anderen, dass man selber, wie auch jeder andere Mensch, nie etwas auf diese Weise wissen kann.

Die quantitative Dimension dieser Erkenntnis des eigenen Nichtwissens ist die bereits besprochene sokratische Erkenntnis des eigenen Nichtwissens, die Einsicht, dass man selber bei keiner Sache und keinem Sachverhalt über vollkommenes Wissen verfügt. Diese Einsicht ergibt sich aus der aufrechten Suche nach Erkenntnis, indem man merkt, dass diese Suche bei keiner Sache und keinem Sachverhalt zum Abschluss kommt, insbesondere durch den von Sokrates immer wieder vorgeführten Elenchos, d.h. durch die Selbst- und Fremdprüfung bzgl. einer scheinbaren Erkenntnis, ob sie wirklich das angestrebte vollendete Wissen ist oder nicht, ob man wirklich alle Fragen zur entsprechenden Sache resp. zum Sachverhalt beantwortet hat bzw. beantworten kann oder nicht.

Findet dieser Elenchos nicht statt, besteht die Gefahr der Selbsttäuschung des Scheinwissens zu unterliegen, i.e., wenn man zu wissen glaubt, was man nicht weiss, und sich mit diesem Wissensdünkel begnügt, obwohl bei aufrichtiger Prüfung sogleich ersichtlich würde, dass man eben nichts weiss. Dies zeigt sich u.a. bei den von Sokrates geprüften Scheinweisen in der *Apologia*. Obwohl sie tatsächlich nichts wussten, haben sie dennoch geglaubt etwas zu wissen und sich für weise gehalten (vgl. 21a-22a). Solche Selbsttäuschung

sei verheerend, sie ziehe zahlreiche grosse Übel nach sich, wie an mehreren Stellen ausdrücklich festgehalten wird (vgl. Alk. I 117d-118b; Apol. 29af.; Leg. 863cf.; Phil. 49a; Soph. 229c). Nur wer wisse, dass er nichts wisse, suche nach Erkenntnis und könne sich dadurch dem Guten und Göttlichen immer weiter annähern. Wer hingegen glaube bereits zu wissen, suche nicht weiter nach Erkenntnis bzw. nach Wahrheit und bleibe stehen (vgl. Alk. I 106d, 109e; Ep. VII 341a; Soph. 230a; Symp. 204a). Daher muss dem sich derart selbst Täuschenden das wahrhaft Gute verwehrt bleiben. Die Reinigung von falschen Ansichten und damit verbundenem Wissensdünkel durch die Erkenntnis des eigenen Nichtwissens ist demzufolge ein grosses Glück, denn sie macht den Weg frei zur weiteren Annäherung an die Wahrheit, und nur so glaubt man nur noch das zu wissen, was man wirklich weiss (vgl. Soph. 230a-e)<sup>28</sup>. Aufgrund dessen ist für Sokrates als Prototyp des platonischen Philosophen der Elenchos so bedeutend, und ein Leben ohne Prüfung, insbesondere Selbstprüfung, nicht lebenswert, wie er in Apol. 38a meint. Nur durch den Elenchos erwächst die sokratische Weisheit nicht zu glauben zu wissen, was man eben nicht weiss (vgl. a.a.O. 20df., 21d).

Diese Erkenntnis des eigenen Nichtwissens und die Selbsttäuschung des Scheinwissens lassen sich auch im Höhlengleichnis finden. Die Gefangenen haben eine Wissenschaft der vorüberziehenden Schatten und Geräusche gebildet, mit Vorhersagen und Auszeichnungen (vgl. Rep. 516cf.). Doch ihr Wissen ist bloss Wissensdünkel, denn ihnen sind nur dunkle Abbilder eines sehr beschränkten Ausschnitts der Welt zugänglich. Zwar können die Höhleninsassen in ihrer Gefangenschaft nicht erkennen, wie die Wirklichkeit beschaffen ist, über den Status ihrer sog. Wissenschaft jedoch könnten sie mehr herausfinden, als sie tun, nur schon, weil deren Nutzen und Erklärungskraft eher gering sind<sup>29</sup>. Stattdessen wiegen sie sich

---

<sup>28</sup> Vgl. auch Gorg. 458a, wo Sokrates meint, er lasse sich gerne eines Besseren belehren, denn es sei ein grosses Gut, vom grössten Übel einer falschen Meinung befreit zu werden, ähnlich angedeutet in Charm. 166cf. In diesem Sinne zeigt die Erkenntnis des eigenen Nichtwissens eine heilsame Wirkung. Vgl. dazu auch Sue, 2006, S. 90, Anm. 248: „In diesem Zusammenhang lässt sich begreifen, worin das wesentliche Ziel der Elenktik als der repräsentativen Methode des sokratischen Philosophierens liegt. Sie ist keine zwecklose Widerlegung des Gesprächspartners, sondern fördert durch die Entlarvung der trügerischen Meinung des Gegners die Reinigung der Seele. Die Selbsterkenntnis entsteht dort, wo der Nichtwissenszustand vom Subjekt deutlich bewusst wird.“

<sup>29</sup> Gemäss Hardy (2011, S. 54) meinen sie also zu wissen, dass p, obwohl sie in der Lage wären, zu wissen, dass sie nicht wissen, dass p. Es handelt sich also um vermeidbare Unwissenheit aufgrund mangelnder Bereitschaft zur Prüfung (und Kritik) der eigenen Meinungen sowie Ignoranz gegenüber möglichen Irrtümern. Denn, wie Hardy (a.a.O., S. 102) gezeigt hat, verfügen die Gefangenen der Höhle in ihrem Wettfeiern um die richtige Deutung der Schattenbilder durchaus über den Begriff der Täuschung bzw. des Irrtums, wenngleich Hardy davon ausgeht, ihnen sei trotzdem die Möglichkeit der Erkenntnis des eigenen Nichtwissens nicht gegeben, da ihnen diejenige zur Metarepräsentation fehle. Ähnlich geht auch Wieland (1999, S. 220) davon aus, die Gefangenen könnten nicht wissen, dass ihre Auffassung der Wirklichkeit nur einen Ausschnitt derselben abbildet, da sie keine Aussenperspektive einnehmen könnten. Das ist allerdings nicht zwingend der Fall. Obschon die Gefangenen ihre Blickrichtung nicht verändern können, scheinen sie dennoch nicht ausschliesslich Schatten zu sehen, wie Hardy und Wieland annehmen, sondern wohl zumindest auch die Höhlenwand, an welche die Schatten geworfen werden, das (flackernde) Licht des Feuers sowie die Dunkelheit ausserhalb des Lichtscheins, was eben einen gewissen Perspektivenwechsel erlaubt. Zudem verfügen sie auch noch über andere Sinne, die ihnen Informationen über ihre

in falscher Gewissheit und versichern sich dessen gegenseitig mit Ehrbekundungen, obschon es nur wenig bräuchte zur Erkenntnis, dass sie eigentlich nichts wissen. Dies ändert sich nicht einmal, als der Philosoph von seiner Reise zurückkehrt und ihnen von der wirklichen Welt berichtet. Statt über die eigenen Ansichten nachzudenken und sie zu überprüfen, lachen sie den Befreiten aus, erklären ihn für krank und würden den Unruhestifter am liebsten töten, wenn er versuchen sollte, sie ebenfalls zu befreien und ihnen die Augen zu öffnen (vgl. a.a.O. 516ef.). Die Überwindung dieser Selbsttäuschung erfolgt, wenn sich der Befreite umblickt und erkennt, dass die Welt der Schatten, die er für wirklich gehalten hat, eine Scheinwelt ist, die Wahrheiten derselben infolgedessen nur relativ wertlose Scheinwahrheiten sind, und er von der Wahrheit nichts weiss, von deren Existenz er zumindest durch die Negation des Scheins nun eine Ahnung haben muss. Die Erkenntnis des eigenen Nichtwissens erwächst hier also aus der Erkenntnis des Scheincharakters der bisher für wahr gehaltenen Welt und der Leerstelle, die dadurch bleibt.

Die qualitative Dimension der Erkenntnis des eigenen Nichtwissens schliesslich ist die Erkenntnis der grundsätzlichen Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, dass man nichts vollkommen wissen *kann*. Wie bereits gezeigt, liefern bei Platon sowohl die Sinneswahrnehmung als auch Nous und Dianoia keine letzten Antworten. Die „menschliche Weisheit“ besteht eben darin, dies zu erkennen (vgl. Apol. 20df.). Ein vollkommenes Erkenntnisvermögen und somit auch vollkommenes Wissen sind eine göttliche Angelegenheit (vgl. Phdr. 278d; Symp. 204a), und im Vergleich dazu ist die menschliche Weisheit eben nur wenig oder gar nichts wert (vgl. Apol. 23af.). Als Mensch muss man bei Platon zwar alles tun, um möglichst viel von der Wahrheit zu erkennen, sich jedoch damit begnügen, sich dadurch bloss die beste Meinung (vgl. Krit. 46bf.; Phd. 85cf.) aneignen zu können, ohne je etwas Sicheres zu wissen. Auch dies ist im Höhlengleichnis mit der nur beschränkten Erkennbarkeit und Unerreichbarkeit der Sonne dargestellt, wie bereits besprochen.

Zu glauben, man könne in irgendeiner Sache berechtigterweise je vollkommene Gewissheit haben und sich so gleichsam in göttliche Sphären erheben, ist bei Platon die Hybris der Beanspruchung einer Weisheit, die eben grösser als dem Menschen angemessen ist (vgl. Apol. 20e) und grundsätzlich über seine Möglichkeiten hinaus geht<sup>30</sup>, eine ebenfalls verhängnisvolle Selbsttäuschung, da sie die Voraussetzung der Selbsttäuschung des Scheinwissens schafft<sup>31</sup>.

---

Lebenswelt liefern, wenn auch nebst dem Sehsinn nur noch das Gehör erwähnt wird. Und nicht zuletzt besitzen auch sie Nous und Dianoia, mit deren Hilfe sie ihre beschränkte Sinneswahrnehmung kritisch beurteilen könnten.

<sup>30</sup> Wofür Platon im Gegensatz zur Figur Sokrates eben wiederholt die Sophisten mit ihrem Anspruch auf Allwissen (vgl. u.a. Soph. 232b-233c) als Beispiel vorführt.

<sup>31</sup> Damit man für sich beanspruchen kann, etwas vollkommen zu wissen, muss man implizit auch beanspruchen, über ein entsprechendes Erkenntnisvermögen zu verfügen.

Die Überwindung dieser Selbsttäuschung besteht darin zu erkennen, dass es eben nie eine solche Gewissheit geben kann, und der Mensch kein Gott ist<sup>32</sup>. Jeder, der dieser Selbsttäuschung verfallen ist, könnte es unmittelbar besser wissen, indem er wie Sokrates seine eigenen Wissensansprüche sowie diejenigen anderer prüft, hinterfragt, so merkt, wie unklar, unbeständig und wacklig sie sind, und damit auch die grundsätzlichen epistemischen Defizite erkennt. Der platonische Philosoph muss also auch lernen mit dieser grundsätzlichen, nie loszuwerdenden Ungewissheit umzugehen, zumal man sich nicht einmal je sicher sein könne, ob man wach sei oder träume, wie Sokrates in *Tht.* 158b-d erwähnt. Aus dieser Erkenntnis der grundsätzlichen epistemischen Defizite geht also ebenfalls eine gewisse Demut und Bescheidenheit hervor<sup>33</sup>. Dem Philosophen bleibt nur, bis zu seinem Tod unablässig nach der Wahrheit Ausschau zu halten, wie Sokrates über sich selber aussagt (vgl. *Gorg.* 526df.), um wenigstens so viel davon zu sehen, wie möglich ist. Als Philosoph ist man immer auf der Suche.

In Zusammenhang mit der quantitativen wie der qualitativen Dimension der Erkenntnis des eigenen Nichtwissens steht auch die Bestimmung der Besonnenheit in *Charm.* 164a-176d als Erkenntnis der Erkenntnis resp. als Erkenntnis anderer Erkenntnisse und ihrer selbst (τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη καὶ αὐτῇ ἑαυτῆς, 166c)<sup>34</sup>. Die Untersuchung scheint zunächst zu scheitern an der Selbstbezüglichkeit einer Erkenntnis der Erkenntnis und somit der fehlenden Subjekt-Objekt-Unterscheidung (vgl. 165b-169c), worauf Sokrates und Kritias den Umweg angehen über die Bestimmung des Nutzens einer solchen, im Folgenden hypothetisch gesetzten

---

<sup>32</sup> Vgl. dazu auch Griswold (1996, S. 105f.) in der Besprechung des Wagengleichnisses des *Phaidros*, wobei er meint, die Götter hätten kein Bedürfnis nach Selbsterkenntnis, da sie ein vollkommenes Erkenntnisvermögen besitzen. Das ganze Problem der Selbsterkenntnis zeige daher auf tiefgehende Weise, was es heisst Mensch zu sein, v.a. auch, da der Mensch selber sein grösstes Hindernis in der Erkenntnissuche sei, wie im Wagengleichnis mit den abfallenden Seelen illustriert, und eben dadurch der Selbsterkenntnis bedürfe, u.a. der Erkenntnis des eigenen Nichtwissens und der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens. Dies ist gemäss Griswold (a.a.O., u.a. S. 114) auf verschiedene Arten Gegenstand und gar eine entscheidende Erkenntnis des gesamten *Phaidros*, beispielsweise vermittelt durch das Wagengleichnis: „[...] the insight is always partial, as the myth also makes clear. Recognition of that fact is knowledge of ignorance, and it is based both on our awareness of our distance from Being and on the experience of aporia engendered through discussion. [...] It is [...] self-knowledge in that it is an awareness of one's limits.“

<sup>33</sup> Göbel (2002, S. 18-27, 35) folgend ist die Tempelinschrift des Orakels von Delphi (γνῶθι σαυτόν) denn auch eine praktische Mahnung, die eigenen Kräfte und Fähigkeiten realistisch einzuschätzen, sich beziehend auf die begrenzten Möglichkeiten des Einzelmenschen und besonders auf überhebliche Selbst-Überschätzung. Somit ist sie laut Göbel eine Zurechtweisung gegen Vermessenheit und Einbildung, v.a. in Abgrenzung des Menschen zu den Göttern und in diesem Sinne die delphische Erfahrung der Begrenztheit des menschlichen Wesens, seiner ontologischen Bedingtheit und Endlichkeit, bei Platon eben vorwiegend sein Erkenntnisvermögen betreffend. „Der Orakelspruch von Delphi weist den Menschen in seine wesenhaften Grenzen.“ Vgl. dazu auch Karl, 2010, S. 129f., die zeigt, dass der delphische Spruch „als Forderung des Gottes an den Menschen verstanden wurde: Erkenne, dass du ein sterblicher Mensch und kein Gott bist. Die gegen menschliche Hybris gerichtete Aufforderung mahnte an, sich der durch die Sterblichkeit gegebenen menschlichen Grenzen bewusst zu werden und diese anzuerkennen“, in erster Linie die Begrenzung menschlichen Wissens als Einsicht in dessen Unzulänglichkeit im Vergleich zum göttlichen Wissen.

<sup>34</sup> Zur Darlegung und Analyse des Diskussionsverlaufs vgl. u.a. Sue, 2006, S. 101ff.

Erkenntnis. Dabei stellt sich heraus, dass die Erkenntnis der Erkenntnis nicht die Erkenntnis dessen sei, was man wisse und was nicht (vgl. u.a. 167a), denn dies würde das jeweilige Sachwissen bzw. die Kenntnis des inhaltlichen Gegenstands einer zu untersuchenden Erkenntnis verlangen<sup>35</sup>, sondern als Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis (ἐπιστήμης καὶ ἀνεπιστημοσύνης ἐπιστήμη, vgl. 171c, 172b, 174e) lediglich, dass bzw. ob man etwas wisse oder nicht (vgl. 170d). Auch dies wird von den Gesprächspartnern als Scheitern betrachtet, da ihnen der Nutzen einer solchen Erkenntnis nur sehr gering erscheint, und sie somit nicht wie beabsichtigt das „Grössere“ gefunden hätten, sondern nur etwas Minderwertiges, das vielleicht sogar überhaupt keinen Nutzen habe.

Doch dieses zweite Scheitern und die Aporie, mit welcher der Dialog endet, sind vermutlich zu relativieren. Zunächst wird dieser Ausgang innerhalb des Gesprächs selber relativiert, indem Sokrates abschliessend meint, er glaube, dass es sich mit der Sache nicht so verhalte, sondern er ein schlechter Forscher sei, und eine solche Erkenntnis wohl vielmehr einen grossen Nutzen habe (vgl. 175e). Dieser Nutzen wird denn auch zuvor angedeutet: Solche Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis ermögliche die Prüfung des Erkannten bei sich und anderen, i.e., ob es sich beim Erkannten tatsächlich um eine Erkenntnis oder aber um Unkenntnis handle (vgl. 170d-171c, 172b), verhelfe zu leichterem Lernen wie auch deutlicherem Sehen (vgl. 172b), und schliesslich täte dadurch jeder nur das, was er wisse, was er hingegen nicht wisse, überliesse er anderen (vgl. 172d)<sup>36</sup>.

Ausserdem scheint im Kontext des platonischen Gesamtwerks trotz dieses Dialogausgangs deutlich zu werden, dass es bei Platon eine solche Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis gibt, und deren angedeuteter Nutzen gerade alles andere als gering ist<sup>37</sup>. Dies wird v.a.

---

<sup>35</sup> Am Beispiel der Medizin (vgl. 169e-171c) müsste also ein derart Besonnener, der prüfen möchte, ob ein Arzt auch wirklich fachkundig ist, i.e., ob er das weiss, was er vorgibt zu wissen, selber über das medizinische Wissen verfügen, das er beurteilen will.

<sup>36</sup> Dies erinnert an die Gerechtigkeit in der *Politeia*, mit der die Besonnenheit ja auch in engem Zusammenhang zu stehen scheint, wie in Kap. 2.3.1 noch gezeigt werden wird. Vgl. dazu auch *Alk. I* 117c-118b, wo die Bedeutung der Erkenntnis des eigenen Nichtwissens betont wird, um nur das zu tun, worin man kompetent sei, und alles andere denjenigen zu überlassen, welche sich darin besser auskennen würden.

<sup>37</sup> Auch gemäss Hardy (2011, S. 231-247) ist solche Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis von hohem Nutzen, und das Scheitern der Untersuchung im *Charmides* nicht zwingend. Sokrates hätte lediglich zwei Elemente verbinden müssen, die beide erwähnt wurden: die Prüfung von Wissensansprüchen in Form eines Wissens epistemischer Sachverhalte und erfolgreiches Handeln in Form des Wissens vom Guten und Schlechten. Daraus hätte man laut Hardy folgende Bestimmung der Besonnenheit formulieren können: „Für jede Person und jede Handlung gilt, dass eine Person genau dann besonnen ist, wenn sie erkennt, ob jemand tatsächlich über ein bestimmtes Wissen verfügt und ob er sein tatsächliches Wissen auf eine für ihn selbst und andere Personen glückszuträglich Weise einsetzt.“ Somit sei die Besonnenheit „ein Wissen anderer Art - ein Wissen, mit dessen Hilfe eine Person wissen kann, ob ein bestimmter Wissensanspruch, den sie prüft, berechtigt ist, obwohl sie nicht dasselbe Wissen über den Sachverhalt besitzt, das jeweils der (nicht-epistemische) Gegenstand des Wissensanspruchs ist, den sie prüft“ (S. 241). „Wer über die komplexe Selbsterkenntnis verfügt, die Sokrates unter dem Titel der Besonnenheit im *Charmides* erläutert, der weiss nicht nur mit den eigenen Meinungen richtig umzugehen, sondern er weiss auch, unter welchen Bedingungen er sich auf die Überzeugungen anderer Menschen

erkennbar an der Figur Sokrates als Prototyp des Philosophen, an seiner Gesprächsführung und dem darin immer wieder vorgeführten Elenchos, als Fremd- wie als Selbstprüfung<sup>38</sup>, an seiner Erkenntnis des eigenen Nichtwissens sowie an der daraus folgenden unablässigen Suche und Ausrichtung nach Wahrheit<sup>39</sup>. Gerade solche Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis und alles, was damit verbunden ist, ist in Platons Darstellungen dasjenige, welches Sokrates vor allen anderen auszeichnet. Die Abwertung derselben scheint also eine ironische zu sein. Tatsächlich betrachtet sie Sokrates wohl ganz im Gegenteil als entscheidend, denn sie bildet die Grundlage aller anderen wahrhaften Erkenntnis. Nur wenn man sein Erkenntnisvermögen prüft und kennt, wenn man weiss, was man erkennen kann und was nicht, wenn man weiss, wann etwas eine Erkenntnis ist und wann nicht, kann man auch in grösstmöglicher Wahrhaftigkeit weitere Erkenntnis tätigen<sup>40</sup>.

Die Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis, dass bzw. ob man etwas weiss oder nicht, ist eine Erkenntnis zweiter Ordnung bzw. Metaerkenntnis, die Kenntnis gewisser epistemischer

---

verlassen kann, die über das spezifische Wissen verfügen, das er selber nicht besitzt. Das gilt auch für die Beurteilung der Wissensansprüche von Experten.“ (S. 244f.) Erst dieses „Wissen zweiter Ordnung, das in der Fähigkeit zu einem kritischen Umgang mit den eigenen Meinungen besteht, macht jemanden zu einem kognitiv selbstbestimmten Urheber der eigenen Meinungen“ (S. 191). Dazu, dass in diesem Wissen zweiter Ordnung auch eine Erkenntnis des Guten und Schlechten enthalten ist, vgl. auch Kutschera, 2002, Bd. 1, S. 188: „Wissen ist für Platon ein hohes Gut und Unverstand ein grosses Übel. Besonnenheit ist also ein Teil des Wissens von dem, was gut und schlecht ist, nämlich das Wissen von guten und schlechten Wissensansprüchen.“ So erkennt Sue (2006, S. 173f.) auch Ähnlichkeiten dieses Wissens zweiter Ordnung und der Erkenntnis der Idee des Guten: Beide lassen sich gemäss Sue nur aufgrund ihrer Funktion erschliessen und in „diesem Sinne ist die Funktion der beiden Wissensarten nicht mit der des Fachwissens zu vergleichen; vielmehr dienen sie als fundierende Voraussetzung für die dem Kontext angemessene Konkretisierung des jeweiligen Fachwissens. Kurz: Das selbstbezügliche Wissen sowie das Wissen um das Gute lassen sich der bisherigen Beschreibung zufolge als die entscheidende Kraft verstehen, welche das menschliche Subjekt zum richtigen Urteilen und Handeln führt. Beide entziehen sich zwar eines direkten Existenznachweises, doch sie sind hinsichtlich ihrer Funktionen unentbehrlich.“

<sup>38</sup> Dargestellt auch an negativen Beispielen, als Kontrast zum positiven Exempel Sokrates', wie u.a. mit Theaitetos im gleichnamigen Dialog. Vgl. dazu Enskat, 2005, S. 67f.: Theaitetos' erster Definitionsversuch des Wissens, nach welcher Wissen Wahrnehmung sei, bildet laut Enskat aufgrund Platons mathematischen Kenntnissen eine paradoxe Verknüpfung und mit der Figur Theaitetos eine pragmatische Inkonsistenz. „Was Theaitet im ersten Anlauf über das Wesen von Wissen und Erkennen *behauptet*, ist unverträglich mit dem, was er selbst *tut und leistet*, sofern er [...] geometrische und arithmetische Probleme erarbeitet, bearbeitet und löst.“ Denn dies „hängt weder unter dem Aspekt von Korrektheit und Unkorrektheit noch unter dem Aspekt von Erfolg und Misserfolg von irgendwelchen Sinneswahrnehmungen ab. [...] Die Verwerfung der ersten von Theaitet vorgeschlagenen Definition signalisiert daher nicht einfach deren formale Inkorrektheit und sachliche Unangemessenheit. Sie signalisiert nicht zuletzt auch, dass Theaitet es nicht vermocht hat, diesen Vorschlag im Licht seiner persönlichen mathematischen Arbeitserfahrungen auch bloss zu überwachen oder zu überprüfen.“

<sup>39</sup> Vgl. auch Hardy, 2011, S. 77: „Das „Fragen und Prüfen“ ist für Sokrates immerhin die wertvollste Tätigkeit im Leben ([vgl. Apol.] 29e-30a, 38a) - eine Tätigkeit, die er selbst nach dem Tode fortsetzen würde (41b-c).“ Und Kutschera, 2002, Bd. 1, S. 188: „Die Person a verfügt über das Wissen vom Wissen, wenn für alle Personen x und Sachverhalte p gilt: Weiss a, dass x glaubt, dass p, und kann a diese Annahme prüfen, indem er x einer strengen Prüfung unterzieht, so kann a erkennen, ob x weiss, dass p, oder x nicht weiss, dass p. Dieses Wissenswissen ist nun nicht unrealistisch. Sokrates selbst ist der Beweis dafür, dass es ein solches Wissen gibt.“ Zum Zusammenhang der sokratischen Erkenntnis des eigenen Nichtwissens mit der Diskussion im *Charmides* vgl. auch Sue, 2006, S. 108f.

<sup>40</sup> Vgl. auch Göbel, 2002, S. 40: „[...] Erkenntnis der Erkenntnis ist Erkenntnis der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und als solche Voraussetzung, Grund und Möglichkeitsbedingung aller übrigen Erkenntnis.“



Sachverhalte, Bedingungen und Prozesse, i.e. eine gewisse Epistemologie, die gemäss sokratischem Vorbild immer auch praktische Aspekte der Erkenntnis berücksichtigt<sup>41</sup>. Auf Grundlage des platonischen Werks gehören dazu wohl Kenntnisse:

- über das epistemische Spektrum, d.h. über die verschiedenen epistemischen Stufen und deren objektive und subjektive Aspekte,
- über die Voraussetzungen von Erkenntnis, insbesondere innerpsychische<sup>42</sup>,
- der Methoden der Erkenntnisgewinnung und des Elenchos, bei Platon u.a. Dialektik und die Umwege der „zweitbesten Fahrt“,
- der Möglichkeiten und Grenzen des Erkenntnisvermögens,
- betreffend Beeinflussungen des Erkenntnisvermögens generell, jedoch wohl besonders dessen möglichen Beeinträchtigungen, und schliesslich
- über mögliche Auswirkungen von Erkenntnis, nicht zuletzt, da aus erwarteten unangenehmen Auswirkungen Beeinträchtigungen des Erkenntnisvermögens hervorgehen können<sup>43</sup>.

Dass es sich bei dieser Epistemologie um eine Kenntnis anderer Art handelt als beim Sachwissen, scheint in 165e und 168a angedeutet zu werden, wo sie als den anderen Erkenntnissen nicht ähnlich<sup>44</sup> und nicht als Erkenntnis keines erkennbaren Gegenstandes, sondern ihrer selbst und anderer Erkenntnisse<sup>45</sup> bezeichnet wird, eine Erkenntnis also, die sich sehr wohl auf etwas bezieht, wie in 168b gefordert, aber eben nicht auf dieselbe Weise wie andere Erkenntnisse, wobei Sokrates' nachfolgende Aussage, dies sei sonderbar (ἄτοπον), aufgrund seines eigenen Beispiels vermutlich erneut ironisch zu verstehen ist<sup>46</sup>.

Erst eine solche Epistemologie erlaubt es den epistemischen Status einer Ansicht zu prüfen, d.h., ob es sich bzgl. des epistemischen Spektrums um vollkommenes Wissen, Erkenntnis,

<sup>41</sup> Auch laut Sue (2006, S. 189) handelt sich beim selbstbezüglichen Wissen des *Charmides* um eine allgemeine Epistemologie, welche den Wissensbegriff und Erkenntnisprozess selbst zum Objekt macht und untersucht, i.e. den Vollzug der speziellen Objekterkenntnis, den Wissensvorgang, einschliesslich seiner Möglichkeit, seines Umfangs und seiner Grenzen. Zu solch epistemischen Sachverhalten gehören auch die von Enskat (2005, S. 90-94) angeführten methodischen Kenntnisse, ein gewachsenes und gereiftes Know-how aufgrund vielfacher Arbeitserfahrungen mit unterschiedlichen methodischen Modi, aufgrund oftmaliger und mannigfaltiger Untersuchungen einer Sache, um sich der Wahrheit anzunähern, wie Platon mit der Figur Sokrates exemplarisch vorführt. In der Summe sind solch epistemische Erkenntnisse wohl hauptsächlich „nichtpropositionales Wissen“ gemäss Wieland (1999, S. 224ff.), in Form von Fähigkeiten und Fertigkeiten, Kompetenzen und bewusstes Können, Urteilskraft, Gebrauchswissen und Erfahrung.

<sup>42</sup> I.e. Arete als gute innere Ordnung, wie noch gezeigt werden wird.

<sup>43</sup> Vgl. dazu Kap. 3.

<sup>44</sup> οὐ γὰρ ὁμοία αὕτη πέφυκεν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις.

<sup>45</sup> ἥτις μαθήματος μὲν οὐδενός ἐστιν ἐπιστήμη, αὐτῆς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη.

<sup>46</sup> Ein weiterer Hinweis auf eine solch ironische Deutung könnte darin zu finden sein, dass Sokrates in Platons Werk von seinen Zeitgenossen ebenfalls wiederholt als sonderbar (ἄτοπος) bezeichnet wird (vgl. Alk. I 106a; Gorg. 494d; Symp. 215a, 221d; Tht. 149a).

wahre Meinung, falsche Meinung oder Unwissen handelt, ob die Überzeugung einer Ansicht angemessen oder unangemessen und ob sie gerechtfertigt ist, wie eine Ansicht begründet ist, ob und wie vielleicht andere Bedürfnisse als dasjenige nach Wahrheit mithineinspielen und die Beurteilung verzerren, was wiederum die Gründe dafür sind etc., und dies sowohl bei anderen als auch bei sich selber (vgl. 170d-171c, 172b)<sup>47</sup>. Und erst dadurch ist auch die Erkenntnis des eigenen aktuellen wie grundsätzlichen Nichtwissens und vermittels dessen die allfällige Überwindung der Selbsttäuschung des Scheinwissens und der epistemischen Hybris möglich<sup>48</sup>. Denn dies sind Täuschungen über den epistemischen Status einer eigenen Ansicht und über die grundsätzliche Erreichbarkeit des epistemischen Status' des Wissens: Man hält eine eigene Ansicht für ein Wissen, obwohl sie kein Wissen ist. Und man glaubt, sicheres Wissen grundsätzlich erlangen zu können, obwohl dies nicht der Fall ist.

An Sokrates' Beispiel zeigt sich, dass die Prüfung des epistemischen Status' einer Ansicht vorwiegend in bloss negativer Weise erfolgen kann, indem Widersprüche, Ungereimtheiten, mangelnde Begründung, Beeinträchtigungen und somit Scheinwissen aufgedeckt werden<sup>49</sup>. Und dafür ist eben nicht die Kenntnis des Sachinhalts einer Ansicht nötig, sondern epistemologische Kenntnisse. Um hingegen in positiver Weise abschliessend feststellen zu können, dass jemand etwas weiss, wäre dieses Sachwissen durchaus notwendig. Doch solch abschliessende, vollständige Verifikation ist bei Platon aufgrund der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens grundsätzlich nicht zu leisten.

Schliesslich enthält die Aporie im *Charmides* noch weitere Gesichtspunkte, die dafür sprechen, sie anders zu deuten statt als Unlösbarkeit des Problems. Einerseits könnte sie als

---

<sup>47</sup> Vgl. dazu auch Hardy, 2011, S. 89: „Die Philosophierenden verfügen [...] nicht über blosse, epistemisch unreflektierte Meinungen. Was die Philosophierenden auszeichnet, ist auch eine veränderte Innenperspektive: Sie wissen, dass sie - gemessen an einem vollständigen Ideenwissen - lediglich über Meinungen verfügen und haben deshalb den Wunsch, ihre Meinungen zu prüfen und ihre wahren Meinungen zu begründen.“ Laut Hardy (a.a.O., S. 37-45) ist dies die Prüfung des epistemischen Status' einer Meinung, ob sie unter den jeweils bestmöglichen epistemischen Bedingungen gebildet wurde, d.h., ob sie gut oder schlecht begründet ist, unter Berücksichtigung möglicher Irrtums- und Täuschungsquellen. Die Erkenntnisse solcher Prüfung bilden ein Wissen zweiter Ordnung über diese epistemischen Sachverhalte bzw. die epistemische Situation, und aus solcher Prüfung ergibt sich schliesslich im besten Fall eine reflektierte, gerechtfertigte Meinung.

<sup>48</sup> Vgl. dazu a.a.O., S. 37: „Wenn man über dieses Wissen [unter welchen Bedingungen man weiss, dass etwas der Fall ist oder lediglich meint, dass etwas der Fall ist] nicht verfügt oder es nicht erfolgreich anwendet, täuscht man sich über die eigene epistemische Situation (*Apologie* 20d - 23c).“

<sup>49</sup> Vgl. auch Göbel, 2002, S. 30: „Wo der Sokrates der platonischen Frühdialoge dem Gesprächspartner sein Unwissen bezüglich des Wesens eines Begriffes aufzeigt, weiss er zwar nicht endgültig, was dieses sei - im Blick auf ein absolutes Wissen des Menschen bleibt er tatsächlich skeptisch -, aber er weiss, was es nicht ist.“ Solches Aufdecken von Scheinwissen geschieht eben u.a. mittels Logik und Dialektik. Vgl. dazu Ferber (2007, S. 114-119), der solchen Elenchos auch als Kohärenztest unseres Meinungssystems bezeichnet. Und so liegt auch für Hardy (2011, S. 74) dieses für den sokratischen Elenchos nötige Wissen u.a. in der Kenntnis der formalen Bedingungen, die sicheres Wissen zu erfüllen hat, als „Wissen zweiter Ordnung, mit dessen Hilfe er [Sokrates] seine eigenen Wissensansprüche [und auch diejenigen anderer] zuverlässig beurteilt“ (S. 76).

Konsequenz der und gestalterischer Ausdruck für die Dialogunfähigkeit der Gesprächspartner Sokrates' betrachtet werden, im Gegensatz zu dessen eigener überragender Dialogfähigkeit, gerade auch bzgl. des diskutierten Gegenstands eines epistemischen Metawissens<sup>50</sup>. Andererseits kann die Aporie auch als Stilmittel Platons zwecks Anregung des Lesers zum Nachvollzug verstanden werden sowie als Ausdruck bzw. exemplarisches Vorführen der Beschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens, wonach eben auch eine solche Epistemologie nicht vollständig zu erreichen und also zu bestimmen ist, sondern nur eine sich der Wahrheit im Idealfall annähernde, immer wieder zu überprüfende partielle epistemologische Erkenntnis. Trotz Unvollkommenheit kann diese aber dennoch zur Anwendung gelangen, wie die Figur Sokrates aufzeigt, im *Charmides* selber wie auch sonst im platonischen Korpus<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Vgl. Steiner (1992, S. 41), der diesbezüglich die drei Dialoge *Lysis*, *Charmides* und *Theaitetos* in einen systematisch-sachlichen Zusammenhang bringt (a.a.O., S. 28-30), in welchem diese bzw. deren namensgebende Figuren drei Phasen der Erziehung und aufgrund dessen drei Stufen der für die Dialogfähigkeit entscheidenden Selbsterkenntnis abbilden. „Für Sokrates [...] ist der Vorgang der Selbsterkenntnis ein Geschehen, das seine Haltung zu sich selbst und zu anderen verändert hat. Er ist Herr seiner selbst geworden und ist weder durch Überlegenheit, noch durch Ratlosigkeit in einer theoretischen Untersuchung aus diesem Selbstverhältnis zu stossen. Daher repräsentiert Sokrates in den platonischen Dialogen die Dialogfähigkeit selbst. [...] Der Dialog [*Charmides*] scheitert nicht, weil das Thema der Sophrosyne tatsächlich unbestimmbar oder mit den bis dahin zur Verfügung stehenden logischen Mitteln nicht bestimmbar gewesen wäre - er scheitert aufgrund der mangelnden Offenheit der Gesprächspartner von Sokrates für die Wahrheit.“ Vgl. auch Sue (2006, S. 191), nach dessen Ansicht es im *Charmides* darum geht, „einerseits das Merkmal und die Grenze der sokratischen Selbsterkenntnis als Möglichkeitsbedingung des Wissensaktes zur Diskussion zu stellen, andererseits aber auch durch die beispielhafte Gesprächshandlung und -haltung des Sokrates verständlich zu machen, auf welche Weise man die Selbsterkenntnis konkret erreichen kann. Diese Intention erschliesst sich dem Interpreten allerdings erst dann, wenn er sich selbst in die Position des philosophierenden Sokrates versetzt.“

<sup>51</sup> So steht der *Charmides* gemäss Sue (a.a.O., S. 152f., 188) u.a. auch in Abgrenzung zur Sophistik und deren Anspruch auf die Möglichkeit von Allwissenheit, vertreten durch Kritias.

## 2.2.3 Das Selbst

### 2.2.3.1 Selbst und psychisches Instrumentarium

Wenn bei Platon das Wesen des Menschen bzw. das Selbst seine Seele ist, besteht es nun seinem Seelenmodell nach aus drei Teilen? Oder ist nur einer der drei Seelenteile das Selbst? Beide Fragen scheinen verneint werden zu müssen. Gemäss Rep. 611a-612a zeige sich die Seele nicht in ihrer wahrhaftesten Natur (τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει), wie sie in Wahrheit sei<sup>1</sup>, sondern bloss beschädigt und verunstaltet durch die Verbindung mit dem Leib und anderen Übeln. Erst, wenn sie davon gereinigt, wenn sie also vom Irdischen befreit wäre, würde ihr wahres Wesen erkennbar sein, und nicht nur ihre „jetzigen Zustände und Gestalten“ (νῦν [...] πάθη τε καὶ εἶδη), wovon bis dahin nun genug gesprochen worden sei. Folglich sind nur die „jetzigen Zustände und Gestalten“ der Seele zu erkennen, wie sie uns „jetzt im menschlichen Leben“ (νῦν [...] ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ) erscheint, i.e. die Seele in ihrer Gebundenheit an irdische Bedingungen. Und dies sind die bis zu dieser Stelle in Rep. X betrachteten drei Seelenteile und deren Eigenleben, Dynamik, Verhältnisse und Konflikte. Das wahre Wesen der Seele bzw. das Selbst ist also nicht in den bisher betrachteten drei Seelenteilen zu finden, denn aufgrund dessen, dass sie sich betrachten liessen, gehören sie zu den irdischen Bindungen der Seele, unter welchen deren wahres Wesen verborgen ist, so, wie eben die ursprüngliche Gestalt des Meeresgottes Glaukos von Muscheln, Seetang und Gestein verdeckt wird.

Nicht nur in Bezug auf diese Stelle fragt sich, ob mit dem dreigeteilten Seelenmodell bereits Platons Vorstellungen der ganzen Seele abgebildet sind, denn bei genauer Betrachtung finden sich einige Hinweise, inhaltliche Probleme und Unklarheiten oder Lücken in sprachlichen Formulierungen, die zuweilen den Eindruck entstehen lassen, dass die drei Seelenteile instrumentellen Charakter haben, und es noch eine weitere psychische Instanz gibt, der diese Seelenteile als psychisches Instrumentarium, als Seelenorgane zukommen, eine Art „Kernseele“, die das eigentliche Wesen auszumachen, das Selbst des Menschen zu sein scheint. Dieses Selbst scheint dabei nicht einfach ein vierter Seelenteil auf gleicher Stufe wie Logistikon, Thymoeides und Epithymetikon, sondern diesen übergeordnet zu sein, als

---

<sup>1</sup> οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ.

eigentliches Subjekt und Agens, als Bewusstseinträger<sup>2</sup> sowie innere Macht- und Entscheidungsinstanz<sup>3</sup>.

Im Schiffsgleichnis der *Politeia* (vgl. 488a-489d) scheint eine solch übergeordnete Instanz des Selbst ansatzweise bildhaft und beiläufig eingeführt sowie das Verhältnis von Selbst und psychischem Instrumentarium illustriert zu werden. Das Gleichnis wird erstellt, um die gesellschaftliche Stellung der Philosophen im Idealstaat zu betrachten und zu verdeutlichen. Es wird nicht explizit als Bild oder Gleichnis der Seele bezeichnet, kann aber durchaus als solches gedeutet werden. Wenn sich aufgrund der Analogie von Seele und Staat in der Seele dieselben Formen, Vorgänge, Zustände und Verhaltensweisen finden wie in einer staatlichen Gemeinschaft, und zur Verdeutlichung der gesellschaftlichen Stellung der Philosophen in der Kallipolis das Schiffsgleichnis formuliert wird, dann müsste es auch die Seele und die Stellung des Logistikon im Seelengefüge abbilden<sup>4</sup>.

Da sei ein Schiffsherr (ναύκληρος) eines oder mehrerer Schiffe, der an Grösse und Kraft alle anderen übertrifft, jedoch schwerhörig ist, nicht gut sieht und von der Schifffahrt nicht allzu viel versteht<sup>5</sup>. Die Schiffsmannschaft (ναῦται) liegt untereinander im Streit um den Posten des Steuermanns (κυβερνήτης), beherrscht die Steuermannskunst aber ebenso wenig wie der Schiffsherr<sup>6</sup>. Sie schart sich um den Schiffsherrn, bittet ihn um seine Gunst und versucht alles, damit er ihr das Steuerruder übergibt, sei es durch Überredung oder Gewalt, u.a. indem sie ihn zu berauschen versucht. Jeden, der sich bei diesem Kampf ums Steuer jeweils einen Vorteil erstritten zu haben scheint, tötet die Mannschaft oder wirft ihn über Bord. Der wahre

---

<sup>2</sup> „Bewusstsein“ hier wie im Folgenden verwendet im zeitgenössisch naturwissenschaftlich-psychologischen Sinne eines unmittelbaren Erlebens bzw. Gewahrseins psychischer Zustände und Vorgänge. Zu solchen Bewusstseinsinhalten zählen Sinneswahrnehmungen, Empfindungen, Gefühle, Stimmungen, Vorstellungen sowie kognitive Inhalte des Erkennens, Denkens und Erinnerns. Die philosophiehistorisch bedeutende reflexive Komponente der Cartesianischen Tradition, d.h. eines Gewahrseins seiner selbst und der eigenen Existenz, ist hierbei nicht enthalten und würde gemäss der verwendeten Begrifflichkeit mit „Selbstbewusstsein“ bezeichnet werden. Bewusste psychische Inhalte sind demnach solche, derer man gewahr ist, unbewusste psychische Inhalte hingegen sind vorhanden, ohne dass man ihrer gewahr ist. Darauf, dass Platon wahrscheinlich schon eine gewisse Vorstellung von einem solchen Bewusstsein und derart Unbewusstem gehabt hat, deutet einiges hin, wie noch gezeigt werden wird.

<sup>3</sup> Unter „Entscheidung“ wird die Wahl einer von mindestens zwei Alternativen verstanden, so dass „Entscheiden“, „Wählen“ und „Wollen“ in diesem Sinne meist grundsätzlich synonym verstanden werden können.

<sup>4</sup> Der Vergleich eines Staats mit einem Schiff und dessen Besatzung findet sich auch in *Alk. I* 135a, wobei ebenfalls die zur Steuermannstätigkeit nötige wahrhafte Erkenntnis betont wird. Und in *Leg.* 803af. wird im Zusammenhang mit der Seele und den darin gründenden Verhaltensweisen ebenso der Vergleich mit einem Schiff herbeigezogen, allerdings ohne Klärung der Verhältnisse, und ohne, dass dies weiter ausgeführt wird.

<sup>5</sup> Als Übersetzung von ναύκληρος findet sich „Schiffsherr, Schiffspatron, Kapitän“ und allgemein „Führer, Leiter, Lenker“. Demzufolge scheint ναύκληρος zwei Aspekte zu enthalten: das Besitzen und das Anführen. Damit, dass er Schiffsherr „eines oder mehrerer Schiffe“ ist, wird seine übergeordnete Stellung und Andersartigkeit nochmals hervorgehoben. Auf den Staat bezogen scheint dies die Möglichkeit politischer Macht über evtl. eroberte fremde Gebiete darzustellen, auf die Seele bezogen eine rein metaphorische Illustration ebendieser übergeordneten Stellung und Andersartigkeit.

<sup>6</sup> Auch im Schiffsgleichnis findet sich gemäss dieser Deutung also der innere Widerstreit.

Steuermann (ἀληθινὸς κυβερνήτης / ὡς ἀληθῶς κυβερνητικός) hingegen, der über die nötige Kenntnis, i.e. die Steuermannskunst, verfügt, wird verkannt und zu niederen Aufgaben herabgestuft.

Nun gibt es drei Möglichkeiten dieses Gleichnis hinsichtlich des zuvor in der *Politeia* präsentierten Seelenmodells zu deuten. In allen Varianten entsprechen dem wahren Steuermann eindeutig die Philosophen und damit das Logistikon als erkennende Instanz, wodurch die nötige Kenntnis der Steuermannskunst verfügbar wird. Die Zuordnung des Schiffsherrn und der Schiffsmannschaft ist jedoch nicht klar. Folgende Fälle sind dabei denkbar:

1. Der Schiffsherr stellt das Epithymetikon dar, die Schiffsmannschaft das Thymoeides.
2. Der Schiffsherr stellt das Thymoeides dar, die Schiffsmannschaft das Epithymetikon.
3. Der Schiffsherr stellt eine weitere psychische Instanz dar, das übergeordnete Selbst, die Schiffsmannschaft Epithymetikon und Thymoeides gemischt.

Variante 1 ist eher unwahrscheinlich, da einiges dafür spricht, dass mit der Schiffsmannschaft das Epithymetikon dargestellt wird. In 488c ist zu lesen, die Schiffsmannschaft würde trinkend und schmausend davONSEGELN, wenn ihnen das Steuer übergeben würde. Damit scheint auf die niederen, nahrungsbedingt leiblichen Bedürfnisse und Lüste des Epithymetikon verwiesen zu werden. Ebenfalls ist die Schiffsmannschaft unter sich zerstritten, was nur beim Epithymetikon angedeutet wurde. Und in 489b wird davon gesprochen, wie der wahre Steuermann die Schiffsmannschaft anführen soll. Dass hier aber entweder das Epithymetikon von dieser Lenkung ausgeschlossen werden soll, als Schiffsherr, der eben nicht zur Mannschaft gehört, obschon an diversen anderen Stellen auch in der *Politeia* gesagt wird, v.a. dieses müsse gezügelt und richtig gelenkt werden, oder aber, dass andernfalls der Schiffsherr plötzlich auch zur Schiffsmannschaft zählen und vom ihm eigentlich untergebenen Steuermann angeführt werden soll, ergibt keinen Sinn. Der Schiffsherr wird als Machthaber und Entscheidungsträger charakterisiert. Er ist es, der entscheidet, wer das Steuer übernimmt und das Schiff lenkt. Mit der Schiffsmannschaft als Epithymetikon wäre schliesslich auch die Beschreibung desselben als unüberlegt und unvernünftig (ἀλόγιστον, vgl. a.a.O. 439d) im Schiffsgleichnis wiederzufinden, darin, dass die Schiffsmannschaft der Steuermannskunst unkundig ist und dabei behauptet, man könne und müsse diese auch nicht lernen, jeden niederschlagend, der etwas anderes sagt (vgl. 488bf.)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Diese Gewalt und die Entwertung der Erkenntnis sind wohl als grundsätzliche Abwehr gegen Erkenntnis zu verstehen, da sie dem Epithymetikon wesensfremd, Erkenntnisvermögen jedoch notwendig ist zur angemessenen Steuermannskunst, was jeden Anspruch auf den Posten des Steuermanns durch das Epithymetikon von vornherein vereitelt. Zudem stellt Erkenntnis für das Epithymetikon eine generelle Bedrohung dar, weil durch Erkenntnis

Das Epithymetikon scheint also in der Schiffsmannschaft zu finden zu sein. Dabei ist aber auch Variante 2 nicht sehr wahrscheinlich. Auch hier ist nicht klar, weshalb in 489b entweder das Thymoeides als nicht zur Mannschaft gehörender Schiffsherr von der Führung des wahren Steuermanns ausgeschlossen werden soll, denn auch vom Thymoeides wird an mehreren anderen Stellen gesagt, u.a. ebenfalls in der *Politeia*, dass es gezügelt und richtig gelenkt werden müsse, oder aber, warum es ansonsten plötzlich auch zur Schiffsmannschaft zählen und vom ihm eigentlich untergebenen Steuermann angeführt werden soll. Ausserdem passt die Rolle des Machthabers und Entscheidungsträgers nicht zur Charakterisierung des Thymoeides, und scheint dieses im inneren Konflikt um Vorherrschaft den anderen beiden Seelenteilen nicht derart überlegen zu sein, insbesondere angesichts seiner Mittelstellung und seiner allfälligen, jedoch oft erwähnten untergebenen Gehilfenschaft.

Es deutet also einiges darauf hin, dass Variante 3 zutrifft, und der Schiffsherr eine weitere psychische Instanz, das übergeordnete Selbst darstellt, während die Schiffsmannschaft Epithymetikon und Thymoeides gemischt repräsentiert, ohne dass deren Unterscheidung ersichtlich würde<sup>8</sup>. Dafür spricht auch 488c, wo man liest, wie sich die Besatzung im Streit um das Steuer gegenseitig bis zum Tod bekämpft, was stark an den Kampf der inneren Tiere beim dreigestaltigen Fabelwesen in Rep. 588ef. erinnert. Übereinstimmend damit scheint die Mannschaft zum einen um mit der ehrwürdigen Position des Steuermanns verbundene Macht und Ansehen zu kämpfen, zur Befriedigung der Bedürfnisse des Thymoeides, zum anderen eben um leibliche Lüste des Trinkens und Essens. Da es hier ausdrücklich um die Stellung der Philosophen in der Gesellschaft und folglich wohl um die für Philosophie notwendige Instanz des Logistikon in der „inneren Gemeinschaft“ geht, würde es auch Sinn machen, dass Platon Epithymetikon und Thymoeides als die beiden nicht-philosophischen psychischen Instanzen zusammengefasst und von der philosophischen abgegrenzt hat, wobei eine weitere Unterscheidung hier nicht relevant ist.

Der Schiffsherr hat eine ganz anders geartete Stellung inne als die Besatzung und scheint eine Instanz darzustellen, die im psychischen Gefüge die übergeordnete Rolle des Machthabers und Entscheidungsträgers einnimmt<sup>9</sup>. Dies ist u.a. aus 488af. herauszulesen, wo es heisst, er

---

dessen Tätigkeiten und Ansprüche beschränkt zu werden drohen. Vgl. dazu beispielsweise erneut Rep. 437b-439d, wo das begehrende Epithymetikon durch das Logistikon eingeschränkt wird.

<sup>8</sup> Das Thymoeides wäre gemäss der Darstellung der Wächter der Kallipolis, als Stand der Umsetzung und Aufsicht, vielleicht in nicht erwähnten Offizieren oder dergleichen als Teil der Mannschaft zu finden, wobei das Logistikon als wahrer Steuermann wohl der erste Offizier wäre, der laut 489b auch gewisse Führungsaufgaben zu erfüllen hätte.

<sup>9</sup> Der Schiffsherr müsste beim Staat irgendeine Art von Souverän darstellen, wobei offenbleibt, wer oder was dieser Souverän sein könnte. Die Schiffsmannschaft bestände dabei aus dem Erwerbs- und dem Wächterstand. Apelt (2004, Bd. 5, S. 232, Anm. 18) meint dagegen mit Bezug auf Aristoteles (Rhet. 1406b35): „Dieser

übertreffe an Grösse und Kraft alle anderen<sup>10</sup>. Zudem scheint seine Stellung unantastbar zu sein, denn es besteht offenbar nicht die Möglichkeit, ihn im Kampf um das Steuerruder zu beseitigen, sondern es muss um seine Gunst gebuhlt werden. Dennoch sei er schwerhörig, sehe schlecht und verstehe von der Schifffahrt nicht allzu viel<sup>11</sup>, so dass er auf seine Mannschaft angewiesen ist, um zur See zu fahren<sup>12</sup>. Auf die Psyche transferiert scheint das zu bedeuten, dass für die Lebensführung das physische und psychische Instrumentarium notwendig sind. Ohne dies ist das Selbst nicht lebens- und handlungsfähig. Der Schiffsherr ist es, der entscheidet, wohin die Reise geht, indem er entscheidet, wer das Schiff lenkt. Damit er mit seinem Schiff den richtigen Weg finden kann, bedarf er der Erkenntnis, die einzig durch das Logistikon als wahren Steuermann zu gewinnen ist. Dieser gelangt jedoch nur ans Steuer, wenn der Schiffsherr eine gute bzw. gerechte Ordnung herstellt, d.h. den wahren Steuermann als solchen erkennt, zum Steuermann beruft und ihm damit die ihm bestimmte Aufgabe zuweist. Gelingt es dem Schiffsherrn dagegen nicht, eine solche Ordnung herzustellen, gibt es Streit unter der Besatzung, in dem sie sich bis auf den Tod bekämpft um die Stellung am Steuerruder, während der wahre Steuermann unterdrückt und von seiner eigentlichen Aufgabe abgehalten wird.

Mit der bereits besprochenen Separation von Leib und Seele macht Platon eine grundlegende Unterscheidung zwischen Brauchendem und Gebrauchtem bzw. Handelndem und Handlungsmittel sowie zwischen Herrschendem und Beherrschtem, wonach der Leib das Instrument der Seele bildet, das ihr Zukommende oder Ihrige (τὰ αὐτοῦ), welches ihr als Werkzeug des Lebens dient, über das sie herrscht und verfügen kann, während das Selbst die Seele ist, als dasjenige, was mit „ich“, „du“ etc. bezeichnet wird, das Agens als Herrschendes, als Redendes (ὁ διαλεγόμενος), Zuhörendes (ὁ ἀκούων) usw. (vgl. Alk. I 129b-131c). Das beherrschte „Womit“ bzw. „Wodurch“, i.e. das Handlungsmittel oder Werkzeug, ist also nicht das Selbst, das „Was“, sondern kommt diesem zu. Alle Antworten auf die Frage, *womit* oder *wodurch* etwas getan wird, sind demnach keine Antworten auf die Frage nach dem Selbst, darauf, *was* das Handelnde ist<sup>13</sup>.

---

Schiffsherr ist niemand anderes als der Demos, das souveräne Volk. [...] Das Schiffsvolk sind die Parteihäupter und ehrgeizigen Streber, der rechtmässige Steuermann ist der Philosoph.“ Nach dieser Interpretation ist es wohl kaum möglich, das Schiffsgleichnis auch auf die Seele zu beziehen, nur schon da das „souveräne Volk“ ja bereits alle Bürger eines Staats umfasst, wovon einige mit der Schiffsmannschaft und dem wahren Steuermann verdoppelt würden.

<sup>10</sup> μεγέθει μὲν καὶ ῥώμῃ ὑπὲρ τοὺς ἐν τῇ νηὶ πάντας.

<sup>11</sup> ὑπόκωφος δὲ καὶ ὀρθὼν ὡσαύτως βραχὺ τι καὶ γινώσκων περὶ ναυτικῶν ἕτερα τοιαῦτα.

<sup>12</sup> Ebenso auf ein Schiff inklusive aller Gerätschaften, das vermutlich den Leib darstellt, was u.a. mit Tim. 44d-47d und 69c-70d übereinstimmen würde, wo der Leib Gefährt (ὄχημα καὶ εὐπορία) und Werkzeug (ὄργανον) der Seele genannt wird.

<sup>13</sup> Vgl. dazu u.a. Karl (2010, S. 92f.), welche in dieser funktionalen Unterscheidung ebenfalls ein wesentliches Kriterium zur Bestimmung des wahren Selbst sieht.



In Platons Werk finden sich nun mehrere Stellen, deren Formulierungen darauf hindeuten scheinen, dass er diese Unterscheidung zwischen Brauchendem und Gebrauchtem auch innerhalb der Psyche vornimmt. Die drei Seelenteile Logistikon, Epithymetikon und Thymoeides werden bei Platon wiederholt instrumentell charakterisiert, als „Womit“ oder „Wodurch“ bzw. Handlungsmittel, woraus geschlossen werden kann, dass sie nicht das Wesen des Menschen sind. Logistikon, Epithymetikon und Thymoeides scheinen vielmehr eine Art Seelenorgane zu sein, die einer weiteren psychischen Instanz als Subjekt bzw. Agens und Gebrauchendem zukommen, welche demnach das gesuchte Selbst wäre. Klar dargelegt wird dies freilich nicht. Und zusätzlich erschwerend bei der Interpretation ist der Umstand, dass Platon „Seele“ (ψυχή) nicht einheitlich verwendet. Wenn von „Seele“ die Rede ist, scheint er damit zuweilen Unterschiedliches zu bezeichnen, ohne dies zu klären. Was genau jeweils damit gemeint ist, kann lediglich aus dem Kontext erschlossen werden.

In der *Politeia*, bezeichnenderweise einer der Hauptquellen für die drei Seelenteile, finden sich gleich einige Stellen, die diese psychische Unterscheidung von Subjekt und Instrumentarium zu enthalten scheinen. Bereits die Einführung der drei Seelenteile aufgrund der Analogie von Seele und Staat weist instrumentell gefärbte Formulierungen auf. In 436af. stellt sich die Frage, ob es drei Seelenteile gebe, mit denen man unterschiedliche Dinge verrichte, ob wir also mit dem einen lernen, mit einem anderen uns ermutigen und mit einem dritten die mit Ernährung und Erzeugung verbundenen Lüste und, was dem verwandt sei, begehren würden<sup>14</sup>. Dies wird in der folgenden Untersuchung bestätigt, und in 439df. festgehalten, dass das Logistikon dasjenige sei, womit die Seele überlege und erkenne<sup>15</sup>, das Epithymetikon dasjenige, womit sie begehre, hungere, durste und von anderen Begierden angetrieben werde<sup>16</sup>, sowie das Thymoeides dasjenige, womit wir uns ereifern, ermutigen und zürnen würden<sup>17</sup>. In 580d wird dieselbe Formulierung beim Logistikon und Thymoeides erneut verwendet. Dort ist die Rede von demjenigen, womit der Mensch lerne<sup>18</sup>, und demjenigen, womit er sich ereifere, ermutige und zürne<sup>19</sup>.

Zum Logistikon liest man übereinstimmend in 490b von einem Erfassen des Wahren mit demjenigen in der Seele, womit es sich gebühre dies zu tun<sup>20</sup>. Ebenso wird es in 518c bezeichnet

---

<sup>14</sup> μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελεῖα.

<sup>15</sup> ὃ λογίζεται.

<sup>16</sup> ὃ ἐρεῖ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται.

<sup>17</sup> ὃ θυμούμεθα.

<sup>18</sup> ὃ μανθάνει ἄνθρωπος. In 581b erneut ὃ μανθάνομεν.

<sup>19</sup> ὃ θυμοῦται.

<sup>20</sup> ὃ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου.

als das einem jeden innewohnende Vermögen und Organ, womit jeder erkenne<sup>21</sup>, und in 519af. als „Gesicht der Seele“<sup>22</sup>. Ähnlich formuliert ist in 524b zu lesen, die Seele rufe Verstand und Vernunft, i.e. die mutmasslichen Bestandteile des Logistikon, herbei, um Erkenntnis zu tätigen<sup>23</sup>. Und auch in 527df. verwendet Platon dieselbe Begrifflichkeit, wo gesprochen wird von mittels Erkenntnis vollzogener Reinigung und Aktivierung desjenigen Organs der Seele (ὄργανόν τι ψυχῆς), das ansonsten verloren gehe und erblinde, jedoch von grösstem Wert sei, da durch es allein die Wahrheit gesehen werde<sup>24</sup>. Dementsprechend werden in 582a neben Erfahrung auch Vernunft und Verstand (ἐμπειρία τε καὶ φρόνησις καὶ λόγος) als das „Womit“, als Mittel der richtigen Beurteilung genannt<sup>25</sup>.

An all diesen Stellen der *Politeia* erinnert Platons Sprache stark an Stellen, wo vom Leib als zu gebrauchendes Mittel oder Vehikel gesprochen wird<sup>26</sup>. Das Subjekt dieses Gebrauchs wird nicht ausdrücklich genannt und scheint keiner der drei Seelenteile zu sein, sondern auf irgendeine Weise hinter bzw. über diesem psychischen Instrumentarium zu stehen. In 436af. ist es lediglich ein „Wir“<sup>27</sup>, in 439d und 524b die Seele (ψυχή), in 490b ein unbestimmter Lernbegieriger (φιλομαθής, vgl. 490a) sowie in 580d der Mensch generell (ἄνθρωπος). An allen anderen Stellen bleibt das Subjekt gänzlich offen. In 439d und 524b wird dabei die uneinheitliche Verwendung des Seelenbegriffs ersichtlich. Wie sollen diese beiden Stellen gedeutet werden? Was ist die Seele, die in 439d Logistikon und Epithymetikon sowie in 524b das Logistikon gebraucht? Falls die Seelentrichotomie bereits die gesamte Seele umfassen würde, bliebe bei 439d nur das Thymoeides als mögliches Subjekt übrig und in 524b Epithymetikon oder Thymoeides. Doch diese werden ja ebenfalls instrumentell charakterisiert, wonach auch sie nur Gebrauchtes, nicht aber Gebrauchendes sind. „Seele“ als gebrauchendes Subjekt scheint hier also etwas anderes zu bedeuten als die drei Seelenteile. Aufgrund dieser Umstände liegt der Schluss nahe auf eine Art übergeordnetes Selbst, das Subjekt all dieser Handlungen ist. D.h. also, ein solches Selbst wäre dasjenige, welches lernt, sich ermutigt und begehrt, dasjenige, *womit* oder *wodurch* (ὃ) es dies täte, wären hingegen dessen notwendige psychische Hilfsmittel Logistikon, Thymoeides und Epithymetikon, vergleichbar dem Leib, der die notwendigen physischen Werkzeuge liefert.

---

<sup>21</sup> ἡ ἐνοῦσα ἐκάστου δύναμις ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος.

<sup>22</sup> τῆς ψυχῆς ὄψις.

<sup>23</sup> λογισμὸν τε καὶ νόησιν ψυχῇ παρακαλοῦσα.

<sup>24</sup> μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται.

<sup>25</sup> τίνι χρὴ κρίνεσθαι τὰ μέλλοντα καλῶς κριθήσεσθαι.

<sup>26</sup> Beispielsweise in Tht. 184b-186e bzgl. der Sinnesorgane, s.u.

<sup>27</sup> Ebenso in 439e bzgl. des Thymoeides.

In diesem Zusammenhang eher schwierig zu deuten ist Rep. 462cf., wo zu lesen ist, wenn sich einer am Finger verletze, würde die gesamte Gemeinschaft des Leibs mit der Seele den Schmerz fühlen, und die nicht betroffenen Teile mit dem verletzten mitleiden, so dass man sage, der Mensch habe Schmerzen am Finger. Zunächst könnte man dies so verstehen, dass hier sowohl ein Widerspruch zur Annahme eines übergeordneten Selbst als auch zum psychophysischen Dualismus zu finden ist, da der Eindruck entsteht, der Mensch bilde eine unauflösliche Einheit aus der Gemeinschaft von Leib und Seele, so dass das Wesen des Menschen nicht in seiner Seele liegen würde<sup>28</sup>. Doch hierbei wird weder dem einen noch dem anderen zwingend widersprochen, sondern scheint v.a. die Annahme eines übergeordneten Selbst in gewisser Weise sogar bestätigt zu werden. Es ist die Rede von einer Gemeinschaft, die sich vom Leib bis zur Seele erstreckt zu einer einzigen Zusammenordnung für das darin Herrschende<sup>29</sup>. Hier scheint man also drei Elemente voneinander unterscheiden zu können: den Leib (σῶμα), die Seele (ψυχή) und das Herrschende (ἄρχων). Man könnte argumentieren, dass das Logistikon als Bestandteil der Seele das Herrschende, und dieses also kein drittes Element darstellt. Allerdings wird auch, und von allen drei Seelenteilen besonders, das Logistikon als Instrument charakterisiert (vgl. 436a, 439d, 490b, 524b, 527df., 580d, 581b), so dass dieses Herrschende wohl eher etwas anderes zu sein scheint, eben eine Art übergeordnetes Selbst, und daher doch drei Elemente zu identifizieren sind. Hier zeigt sich erneut Platons uneinheitliche Verwendung des Seelenbegriffs, wobei an dieser Stelle unter „Seele“ scheinbar das psychische Instrumentarium der drei Seelenteile zu verstehen ist. Mit der Nennung des Leibs über die Seele als psychisches Instrumentarium bis hin zum herrschenden Selbst wäre auch die Hierarchielinie dieser drei Elemente aufgezeigt. Unter den Instrumenten nimmt der Leib eine tiefere Position ein als die seelischen Organe, und von diesen beiden Elementen zum Selbst als Herrschendem fände schliesslich ein qualitativer Sprung mit der Unterscheidung von Gebrauchtem und Gebrauchendem statt. Leib und Seelenorgane würden demnach eine Gemeinschaft als physisches und psychisches Instrumentarium bilden, die „für das Herrschende“ (τοῦ ἄρχοντος) zur Verfügung stünde<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Vgl. u.a. Robinson, 1995, S. 47: „An apparent contradiction of this view [a notion of soul as an inner person, or „ghost in a machine“] is to be found at 462CD, where the self or person seems to be the compound of soul and body, not simply soul by itself.“

<sup>29</sup> πᾶσα ἡ κοινωμία ἢ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ. Inhaltlich und grammatisch ist unklar, ob sich ἐν αὐτῇ auf die Seele (ψυχή) oder auf diese Zusammenordnung (κοινωμία) bezieht. Doch für beide Interpretationsvarianten spielt dies keine entscheidende Rolle.

<sup>30</sup> Auch ohne Annahme eines übergeordneten Selbst ist aus dieser Stelle eher nicht eine unauflösliche Einheit von Leib und Seele abzuleiten, zumal eine solche in Widerspruch zu zahlreichen anderen Stellen bei Platon stünde, wo einerseits ein psycho-physischer Dualismus und die Unsterblichkeit der Seele besprochen werden, andererseits die grösstmögliche Loslösung vom Leiblichen gefordert wird. Im Kontext der Passage Rep. 461e-462e wird die Wichtigkeit einer harmonisch ausgeglichenen Einheit der verschiedenen sozialen Bestandteile des Idealstaats

Im *Theaitetos* diskutieren Sokrates und Theaitetos die These, ob Erkenntnis Wahrnehmung sei (vgl. 184b-186e). Dabei werden zuerst die Sinnesorgane als Werkzeuge der Wahrnehmung besprochen, als dasjenige, womit der Mensch sehe, höre und überhaupt wahrnehme<sup>31</sup>. Da die Wahrnehmungen verschiedener Sinnesqualitäten miteinander verglichen und in Zusammenhang gebracht werden können<sup>32</sup>, dies aber nicht mit den einzelnen Sinnesorganen geschehen könne, schliessen die Gesprächspartner auf ein weiteres Organ, womit es möglich sei darüber nachzudenken<sup>33</sup>, ein Vermögen (δύναμις), mit welchem wir aufgrund der verschiedenen Sinneswahrnehmungen Sein und Nichtsein, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Einheit und Verschiedenheit etc. erkennen können<sup>34</sup>. Dazu wird in 184d der Vergleich mit dem hölzernen Pferd der Ilias herbeigezogen:

Erstaunlich wäre es [...], wenn diese vielen Wahrnehmungen in uns wären wie im hölzernen Pferd, statt dass all diese in irgendeiner Form zusammengebracht würden, sei dies Seele oder sonst wie zu nennen, womit wir vermittels dieser Werkzeuge in irgendeiner Weise wahrnehmen, was wahrnehmbar ist<sup>35</sup>.

Weiter schreibt Theaitetos die Sinnesorgane dem Leib zu als Teile bzw. Vermögen desselben, wodurch wir mit der Seele wahrnehmen würden<sup>36</sup>, worauf die Seele durch sich selbst die Dinge untersuche<sup>37</sup>, was sogleich von Sokrates bestätigt wird.

Auch bei diesen Stellen scheint der instrumentelle Charakter der Seele bzw. eines Teils derselben erkennbar zu sein, sowohl inhaltlich als auch am Sprachgebrauch. Für die Sinnesorgane wie auch für das Organ des Nachdenkens über das von den Sinnen Gelieferte werden ähnliche Formulierungen verwendet. Damit scheint einerseits beides als Werkzeuge deklariert, sowie andererseits zwischen den physischen Hilfsmitteln, darunter eben die

---

betont, da ein Ereignis, welches einen Bestandteil betreffe, immer auch Auswirkungen auf das Gesamtgebilde habe. In diesem Sinne wird hier gemäss Analogie von Seele und Staat über den Menschen nur gesagt, dass dieser notwendigerweise immer an seine gesamte Ausstattung gebunden ist und somit darum bemüht sein sollte, ein Gleichgewicht zwischen allen Bestandteilen derselben herzustellen. Darüber, was das Subjekt sein soll, ist hier nichts Ausdrückliches zu finden. Hierbei verwendet Platon offenbar auch „Mensch“ (ἄνθρωπος) uneinheitlich, einmal, wie an dieser Stelle (462cf.), das Gesamtgebilde der Gemeinschaft von Leib und Seele bezeichnend, so dass bei Schmerzen am Finger der ganze Mensch betroffen sei, ein andermal das Subjekt, das sich des Leibs sowie der drei Seelenteile bedient, wie bereits erwähnt (vgl. Rep. 580d).

<sup>31</sup> τῷ ὁρᾷ ἄνθρωπος καὶ τῷ ἀκούει, / ᾧ ὁρῶμεν / δι' οὗ ὁρῶμεν / ᾧ ἀκούομεν / δι' οὗ ἀκούομεν / δι' ὧν ἕκαστα αἰσθανόμεθα.

<sup>32</sup> Hier Wahrnehmungen des Sehsinns und des Gehörs.

<sup>33</sup> διὰ τίνος περὶ αὐτοῖν διανοεῖσθαι.

<sup>34</sup> Wobei zuerst davon ausgegangen wird, dass für all dies ein eigenes Vermögen nötig sei, was später von Theaitetos jedoch verneint wird.

<sup>35</sup> δεινὸν γάρ που, ὃ παῖ, εἰ πολλαὶ τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἣ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.

<sup>36</sup> διὰ τίνος τῶν τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ αἰσθανόμεθα.

<sup>37</sup> αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ [...] φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

Sinnesorgane, und den psychischen Hilfsmitteln unterschieden zu werden. In 185df. fragt sich jedoch, wie die Seele durch sich selbst etwas untersuchen können soll. Gemäss der Unterscheidung von Gebrauchendem und Gebrauchtem scheint eine weitere Differenzierung innerhalb der Seele unumgänglich zu sein. Eine solche wird hier allerdings nicht vollzogen, vermutlich, da nicht psychologische Erörterungen im Vordergrund stehen, und dies daher entbehrlich ist. Im *Theaitetos* geht es um die Frage, was Erkenntnis ist, in deren versuchter Beantwortung hier lediglich eine These geprüft, und dabei die sinnliche Wahrnehmung einem seelischen Vermögen gegenübergestellt wird, um hinter die Sinneserscheinungen zu blicken, eben eine „Erkenntnis der Seele allein durch sich selbst bzw. allein durch ein seelisches Vermögen“, in relativer Abgrenzung zur sinnlichen Wahrnehmung. Darin, dass *Theaitetos* bloss sagt, es scheine ihm so zu sein<sup>38</sup>, dass die Seele durch sich selbst die Dinge untersuche, könnte vielleicht eine entsprechende Relativierung der Aussage und ein Hinweis auf diese zwar nötige, doch hier nicht angebrachte differenziertere Betrachtung herausgelesen werden.

Im *Theaitetos* stösst man ebenfalls auf Platons uneinheitliche Verwendung des Seelenbegriffs. Was ist in 184d diese Seele, oder wie auch immer es sonst zu nennen sei, womit wir vermittels der Sinnesorgane wahrnehmen? Und was ist unter „Seele“ in 185df. zu verstehen, womit wir vermittels der Sinnesorgane wahrnehmen, und die durch sich selbst das Wahrgenommene untersuche? In 184d wird unterschieden zwischen dem Subjekt „wir“ und dem Werkzeug „Seele“, *wodurch* (ἧ διὰ) wir wahrnehmen würden. Zwar ist hier vorerst nur von einem Wahrnehmen des durch die Sinnesorgane Vermittelten die Rede, noch nicht von einem Nachdenken, doch ist wohl davon auszugehen, dass dieses Nachdenken und somit auch das Logistikon und dessen Tätigkeit als anschliessend in 184d-186e angesprochene Folgeprozesse mitzudenken sind. Dieselbe Unterscheidung von Gebrauchendem und Gebrauchtem ist in 185d zu finden. Auch dort nimmt das Subjekt „wir“ mit der Seele (τῇ ψυχῇ) das durch die Sinnesorgane Vermittelte wahr. Beide Stellen erinnern in ihrer Formulierung stark an die besprochenen Stellen der *Politeia*, wo vom Logistikon als innerem Organ der Erkenntnis gesprochen zu werden scheint. Es ist also wahrscheinlich, dass „Seele“ hier für „Logistikon“ steht. Dies geht jedoch nicht mehr auf in 185df., wo *Theaitetos* meint, die Seele untersuche durch sich selbst (αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ) das sinnlich Wahrgenommene. Aufgrund der Formulierung sind wohl Subjekt und Instrument dieser Handlung zu unterscheiden, fallen sprachlich jedoch zusammen. Demnach beinhaltet „Seele“ hier vermutlich sowohl das innere Organ der Erkenntnis, i.e. das Logistikon, als auch ein nicht explizit genanntes Subjekt des

---

<sup>38</sup> μοι φαίνεται.

Untersuchens. Dieses nicht genannte Subjekt scheint mit dem „wir“ in 184d und 185d identisch zu sein, und für so etwas wie das mutmassliche Selbst zu stehen.

Ähnliche Formulierungen finden sich in *Euthyd.* 295e-296d, wo Sokrates im Gespräch mit Euthydemos meint, alles, was er wisse, wisse er immer mit etwas (ἐπίστασθαι τῷ) und mit demselben (τούτῳ), nämlich mit der Seele (τῇ ψυχῇ). Da er aber auf die an ihn gerichteten Fragen mehr antwortet, als von ihm verlangt, droht er durch diese Zusätze das Spiel des Sophisten<sup>39</sup> zu durchkreuzen und erhält keine Gelegenheit dies weiter auszuführen, obwohl die wiederholten Zusätze Sokrates' Bedürfnis danach anzeigen. Hätte er das getan, hätte er seine Aussage vielleicht auf einen bestimmten Teil der Seele, auf das Logistikon eingeschränkt<sup>40</sup>. Auch an dieser Stelle scheint der instrumentelle Charakter der Seele oder zumindest eines Seelenteils, des Logistikon als Erkenntnisorgan, festgehalten zu werden. Dabei stellt sich auch hier die Frage, wer denn durch dieses seelische Hilfsmittel erkennen, wer das Subjekt dieser Handlung sein soll, welches sich dieses Hilfsmittels bedient? Falls Platon bereits im *Euthydemos* von drei Seelenteilen ausging, scheinen für diese Rolle sowohl der Leib als auch Thymoeides und Epithymetikon ausgeschlossen werden zu müssen, denn nichts davon weist ein Interesse an Erkenntnis auf. Unabhängig davon, ob hier ein trichotomisches Seelenmodell zugrunde liegt oder nicht, könnte also auch diese Leerstelle als Hinweis auf die Annahme eines übergeordneten Selbst als Subjekt gedeutet werden.

Der Philosoph löse seine Seele von allen Menschen am meisten vom Leiblichen<sup>41</sup>, liest man in *Phd.* 64ef., und in a.a.O. 67e, dass die Philosophierenden die Seele für sich allein haben wollten<sup>42</sup>, eben möglichst losgelöst vom Leib. An beiden Stellen können drei Elemente identifiziert werden<sup>43</sup>: der Philosoph, seine Seele und sein Leib. Seele und Leib scheinen dabei dem Philosophen als Subjekt dieser Handlung zuzukommen, so dass er beides in verschiedene Verhältnisse zueinander setzen kann. Wieder stellt sich die Frage, was genau hier was wovon

---

<sup>39</sup> I.e. Sokrates mittels Wortspielchen zu einem Bekenntnis des Allwissens zu führen und ihn so in seiner Aussage des eigenen Nichtwissens zu widerlegen.

<sup>40</sup> Robinson (1995, S. 4) hat dazu richtig bemerkt, dass hier „Seele“ mit „Erkenntnis“ verknüpft wird. Daraus jedoch eine Reduktion des Seelenbegriffs auf den erkennenden Seelenteil abzuleiten, wie Robinson es tut, ist aber wohl eine etwas zu starke Gewichtung dieser kurzen Stelle, zumal eine weitere Klärung aufgrund des dramatischen Kontexts nicht zugelassen wird.

<sup>41</sup> ἄρ' οὖν πρῶτον μὲν ἐν τοῖς τοιούτοις δηλὸς ἐστὶν ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων.

<sup>42</sup> αὐτὴν δὲ καθ' αὐτὴν ἐπιθυμοῦσι τὴν ψυχὴν ἔχειν.

<sup>43</sup> Vgl. Robinson, 1995, S. 48. Robinson negiert allerdings die hier folgende Interpretation: „No doubt, if pressed, he [Plato] would have argued that self and soul are really one, so that any talk about the control of one's soul is to be interpreted as *self-control*.“ Dies ist eine mögliche Lesart, doch vor dem Hintergrund aller hier angeführten Hinweise auf ein übergeordnetes Selbst, die doch eine gewisse Übereinstimmung aufweisen, erscheint die hier dargelegte Deutung nicht unplausibel, zumal sie näher am Originaltext ist. Ansonsten wäre es wohl naheliegender und auch einfacher gewesen, wenn Platon geschrieben hätte: „Der Philosoph löst sich von allen Menschen am meisten vom Leiblichen.“

löst. Aufgrund der uneinheitlichen Verwendung des Seelenbegriffs könnte unter „Philosoph“ das Selbst verstanden werden sowie unter „Seele“ das psychische Instrumentarium. Zudem ist in a.a.O. 66df. erneut zu lesen, dass wir mit der Seele selbst die Dinge betrachten müssten<sup>44</sup>, wenn wir etwas rein erkennen wollten. Auch hier ist zu fragen, was die Dinge mit der Seele betrachten soll, wobei mit „Seele“ als Mittel der Erkenntnis erneut das Logistikon gemeint zu sein, und wiederum dessen instrumenteller Charakter angedeutet zu werden scheint, falls Platon im *Phaidon* tatsächlich schon von den drei Seelenteilen ausging. Wenn in Phd. 79d zu lesen ist, die Seele könne das Reine, Seiende, Unsterbliche und stets Gleichbleibende im Zustand der Vernünftigkeit durch sich selbst betrachten, fragt sich wie bei Tht. 185df., wie das zu verstehen ist. „Durch sich selbst betrachten“ ([ψυχῆς] καθ’ αὐτὴν σκοπεῖν) ist wohl auch hier eher nicht so zu deuten, dass Subjekt und Instrument des Betrachtens zusammenfallen, so dass auch hier gemäss der Unterscheidung von Gebrauchendem und Gebrauchtem eine weitere Differenzierung innerhalb der Seele erforderlich wäre. Doch auch im *Phaidon* stehen nicht psychologische Erörterungen im Vordergrund, sondern vermutlich die explizite und implizite Darlegung der Bedeutung der Sorge für die Seele im Gegensatz zur Sorge für den Leib, wobei hier die zuvor vollzogene Gegenüberstellung von sinnlicher Wahrnehmung und Erkenntnis des beständig Seienden durch das Denken des Verstandes (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, vgl. 78ef.) weitergeführt wird. „Durch sich selbst betrachten“ ist also wahrscheinlich ebenfalls zu deuten als relative Abgrenzung zur sinnlichen Wahrnehmung, im Sinne von „durch das Seelische bzw. ein seelisches Vermögen allein, ohne Vermittlung durch das Leibliche“, wie bereits in 66df.

Des Weiteren ist in Hipp. min. 376b zu lesen, ein guter Mann hätte eine gute, ein schlechter Mann jedoch eine schlechte Seele<sup>45</sup>. Auch hierbei fragt sich, was genau das Subjekt dieses Besitzens sein soll. Was genau ist der gute bzw. schlechte Mann, der eine entsprechende Seele hat? Gemäss Platons psycho-physischem Dualismus müsste die Seele des Mannes das Subjekt dieses Habens sein. Doch dann müsste es wohl vielmehr heissen: Der gute Mann *ist* eine gute, der schlechte Mann jedoch eine schlechte Seele. Im Hinblick auf das Gesamtwerk könnte man sagen, hier wird auf Arete als gute bzw. schlechte Seelenordnung Bezug genommen. So gedeutet könnte man diese Aussage folgendermassen lesen: Die Seele des guten Mannes befindet sich in einer guten Ordnung bzw. in einem guten Zustand, die Seele des schlechten Mannes dagegen in einer schlechten Ordnung bzw. in einem schlechten Zustand. „Eine gute oder schlechte Seele haben“ stände also für „sich in einem guten oder schlechten seelischen Zustand befinden“. Dies wäre eine Möglichkeit, die Stelle ohne genannte Problematik zu

---

<sup>44</sup> αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα.

<sup>45</sup> οὐκοῦν ἀγαθὸς ἀνὴρ ὁ τὴν ἀγαθὴν ψυχὴν ἔχων, κακὸς δὲ ὁ τὴν κακὴν.

interpretieren. Da diese innere Ordnung die Verhältnisse unter den drei Seelenteilen betrifft, wie noch gezeigt werden wird, könnte diese Stelle aber auch als Hinweis auf die Unterscheidung von Selbst und Instrumentarium verstanden werden. Hierbei erhält das Haben (ἔχων) eine grössere Gewichtung und verweist auf das Verhältnis von einem Besitzenden zu einem Besitztum. Die Aussage könnte dann so gelesen werden: Der gute Mann besitzt ein gutes psychisches Instrumentarium, d.h., die drei Seelenteile sind in einer guten Ordnung bzw. in einem guten Zustand, der schlechte Mann besitzt dagegen ein schlechtes psychisches Instrumentarium, d.h., die drei Seelenteile sind in einer schlechten Ordnung bzw. in einem schlechten Zustand. „Eine gute oder schlechte Seele haben“ stände demnach für „ein psychisches Instrumentarium in einem guten oder schlechten Zustand besitzen“. Nun setzt ein Besitzen immer einen Besitzenden voraus, worin ein Hinweis auf ein übergeordnetes Selbst herausgelesen werden könnte. Für diese zweite Interpretation spricht, dass sie wohl etwas näher am Originaltext ist als die erste.

Ebenfalls sind in Tim. 44a-c und 89d-90d Formulierungen auffindbar, wo diese innerpsychische Unterscheidung von Selbst und ihm Zukommendem gemacht zu werden scheint. In 44b ist die Rede von einem die Seele Besitzenden<sup>46</sup>. Weiter liest man in 89ef. mythisch verpackt, dass in uns drei Formen der Seele an drei Orten angesiedelt seien<sup>47</sup>. Der Demiurg habe uns die entscheidende Form der Seele, i.e. das im Kopf sich befindende Logistikon, als Schutzgeist gegeben<sup>48</sup>, und diese erhebe uns von der Erde zu unserer Verwandtschaft im Himmel, da wir kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs seien<sup>49</sup>. Dafür müsse man diesen Schutzgeist ehren<sup>50</sup>, wofür jedem nur ein einziges Heilmittel bleibe, nämlich jedem die ihm angemessene Nahrung und Bewegung zu geben<sup>51</sup> (vgl. 90c). In 44b scheint eine unbestimmte Entität die Seele zu besitzen. Ebenso scheinen in 89e in einem unbestimmten „uns“ (ἐν ἡμῖν) die drei Formen der Seele angesiedelt zu sein. Hier wird Bezug genommen auf die mythische Erschaffung des Menschen durch die Götter in a.a.O. 69b-72d, wo die drei Seelenteile verschiedenen Körperstellen zugeordnet werden. Folglich scheint dieses „uns“ wohl den ganzen Menschen als irdisches Lebewesen zu meinen, inklusive Leib. Dies steht jedoch im Widerspruch zu 90a, wo es heisst, wir seien eben kein irdisches Geschöpf, sondern ein himmlisches. Das „wir“ (ἡμεῖς) in 90a scheint also ein anderes zu sein als in 89e.

---

<sup>46</sup> ἔχων αὐτάς [ψυχῆς].

<sup>47</sup> τρία τριχῇ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἶδη κατέκτισται.

<sup>48</sup> αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν.

<sup>49</sup> πρὸς τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἶρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον.

<sup>50</sup> εὖ κεκοσμημένος τὸν δαίμονα.

<sup>51</sup> τὰς οἰκειάς ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι.



Und diesem „wir“<sup>52</sup> als Subjekt werde auch das Logistikon als Schutzgeist gegeben, das für uns das Mittel sei, uns zu unserer Verwandtschaft in den Himmel zu erheben. Dafür müsse nun jeder (πᾶς) richtig für es sorgen, wie in 90b-d zu lesen ist, wobei demnach „jeder“ das Subjekt dieser Sorge darstellt, das Logistikon hingegen das entsprechenden Zielobjekt. Zumindest in 90a-d scheint also das Subjekt erneut eine nicht explizit gekennzeichnete übergeordnete psychische Instanz zu sein.

Auf die Seele als natürlich gegebenes Besitztum stösst man auch in Leg. 726a-728d. Hier schreibt Platon, die Seele sei nach den Göttern das göttlichste Besitztum (πάντων τῶν αὐτοῦ κτημάτων μετὰ θεοῦς ψυχὴ θειότατον)<sup>53</sup> für den Menschen und zähle zu dem Seinigen (τὰ αὐτοῦ), also dem einem selbst Zukommenden. Die Seele sei das geeignetste Besitztum des Menschen, und d.h. wohl auch Hilfsmittel, um das Schlechte zu meiden und nach dem Besten zu streben<sup>54</sup>. Auch hier wird die Seele als einem zukommendes Werkzeug beschrieben, worüber ein nicht ausdrücklich erwähntes Selbst zu verfügen scheint.

Neben der Unterscheidung von Brauchendem und Gebrauchtem findet man in Platons Werk auch mehrere Stellen, die auf eine Unterscheidung von Herrschendem und Beherrschtem innerhalb der Psyche hinzuweisen scheinen, und daher ebenfalls den Schluss erlauben auf Platons mögliche Annahme eines übergeordneten Selbst. Es sind dies Stellen zur seelischen bzw. inneren Ordnung und den entsprechenden Herrschaftsverhältnissen, was besonders im Streben nach Arete von Bedeutung ist, wie noch besprochen werden wird. Ziel der mehrfach geforderten Sorge um die Seele<sup>55</sup> ist ein guter Seelenzustand, worin dem Logistikon die innere Führung übergeben wird, während Epithymetikon und Thymoeides angemessen gezügelt werden. Doch wie ist gemäss Platons Seelenmodell die Herstellung eines solchen Zustands möglich? Was ist dessen Urheber? Das Subjekt dieser innerpsychischen Entscheidungsprozesse und Ordnungshandlungen wird jeweils nicht explizit genannt. Dabei scheint es keinen unmittelbaren Selbstbezug im praktischen Handeln zu geben: Handelndes und Erleidendes können nicht zusammenfallen. Dies wird exemplarisch in Rep. 430e-432a ersichtlich. Dort stellt Sokrates bei der Untersuchung der Besonnenheit bzw. Selbstbeherrschung fest, dass einer nicht stärker als er selbst (ἑαυτοῦ κρείττων) sein könne, denn dann wäre er auch zugleich schwächer als er selbst (ἥττων αὐτοῦ), da es immer derselbe (ὁ αὐτὸς) sei, von dem gesprochen

---

<sup>52</sup> Bzw. „jedem“ (ἐκάστῳ).

<sup>53</sup> Dabei wird die Seele an drei Stellen als Besitztum (κτημα) bezeichnet (vgl. 726a, 727e und 728ef.), was als eine gewisse Gewichtung dieser Aussage gewertet werden könnte.

<sup>54</sup> ψυχῆς οὖν ἀνθρώπῳ κτημα οὐκ ἔστιν εὐφρόστερον εἰς τὸ φυγεῖν μὲν τὸ κακόν, ἱχνεύσαι δὲ καὶ ἐλεῖν τὸ πάντων ἄριστον.

<sup>55</sup> Vgl. u.a. Alk. I 128d-131b; Apol. 29d-30c; Phd. 64ef., 82d-84b, 107c.

werde. Sokrates folgert daraus, es müsse in der Seele ein Besseres und ein Schlechteres geben, und wenn das Bessere über das Schlechtere herrsche, sei es dies, was mit „stärker sein als man selbst“ gemeint sei, wenn jedoch das Schlechtere über das Bessere herrsche, werde dies mit „schwächer sein als man selbst“ bezeichnet. Zwar wechselt hier das Subjekt, d.h., im einen Fall ist es das Bessere, das über das Schlechtere herrscht, im anderen Fall das Schlechtere, welches über das Bessere herrscht. Doch entscheidend ist vorerst nicht, wer oder was das Subjekt im Einzelfall ist<sup>56</sup>, sondern dass eben kein unmittelbarer Selbstbezug im Handeln möglich ist, wonach es in solchen Handlungskonstellationen immer mindestens zwei Positionen bzw. Entitäten geben muss, diejenige des Handelnden und diejenige des Erleidenden<sup>57</sup>. Und da bei inneren Ordnungshandlungen alle drei Seelenteile Erleidende zu sein scheinen, bleibt eine Leerstelle des Handelnden, der Macht- und Entscheidungsinstanz, die auf so etwas zu verweisen scheint wie ein kraft seiner übergeordneten Position die inneren Verhältnisse bestimmendes Selbst.

Auch dazu sind in der *Politeia* verschiedene Stellen zu finden. Beispielsweise besteht innerhalb der Analogie von Seele und Staat eine solche Leerstelle der Macht- und Entscheidungsinstanz. Im Entwurf des Idealstaats sollen die Philosophen, die das Logistikon verkörpern, die Herrschaft übernehmen (vgl. u.a. 473b-e, 519e-520d). Nun betont Platon aber mehrmals an verschiedenen Stellen, dass es von den wahren Philosophen nur sehr wenige gebe (vgl. u.a. 491af., 503b-d), und sich diese der üblichen menschlichen Bestrebungen enthielten, weswegen sie bei der grossen Masse alles andere als angesehen seien, sondern vielmehr verachtet, verlacht und als Verwirrte gescholten würden (vgl. u.a. 494a, 500b, 516ef., 517d-518b). Zudem müsse man sie regelrecht zur Regierungstätigkeit zwingen, da sie kein Interesse an der Macht hätten (vgl. 520a-d). Auf die Seele bezogen scheint damit u.a. die unterdrückte und vernachlässigte Stellung des Logistikons dargestellt zu werden, welche nach einer Entwicklung und Stärkung desselben verlangt. Aber wie könnte solche Entwicklung und Stärkung möglich sein? Wie soll die Philosophenherrschaft hergestellt werden, ohne dass die Philosophen von einer die Macht innehabenden Instanz dazu gebracht, und ihnen eine gewisse Vollmacht und Legitimation übertragen würden, bzw. das Logistikon aus seiner

---

<sup>56</sup> Zur Klärung dieser Stelle, die durch den Wechsel des Subjekts als Widerspruch zur Annahme eines Selbst als beständigem Subjekt jeglicher Handlung angeführt werden könnte, s.u. die Ausführungen zur möglichen sekundären inneren Führung.

<sup>57</sup> Eine ähnliche Konstellation findet sich in Leg. 626ef. und 633c-634a. Dort wird davon gesprochen, dass man sich selbst besiegen und damit überlegen sein, oder aber gegen sich selbst verlieren und sich unterlegen sein könne, wobei dasselbe Problem entsteht wie in Rep. 430e-432a, was jedoch nicht thematisiert wird, vermutlich da es hier nicht um die Trennung von Seelenteilen geht wie in Rep. IV.

vernachlässigten Stellung geholt und ihm eine entsprechende seelische Position zugeteilt würde?

Die Wächter, welche das Thymoeides darstellen, spielen beim Aufbau des Idealstaats und somit der Philosophenherrschaft eine wichtige Rolle. Ohne die Hilfe der Wächter können die Philosophen offensichtlich nicht an die Macht kommen. Im Idealstaat folgen die Wächter dem Geheiss der Philosophen und setzen deren Beschlüsse um und durch. Sie sind sozusagen die ausführenden Hände der regierenden Köpfe. Doch irgendwie muss den Philosophen zuerst Gehör bei den Wächtern verschafft, i.e. das Thymoeides nach dem Logistikon ausgerichtet werden. Es wäre möglich zu argumentieren, dass die Wächter dazu gezwungen werden könnten auf die Philosophen zu hören. Doch dies kann aufgrund der Charakterisierung der Philosophen eher nicht durch sie selbst geschehen. Ebenfalls möglich wäre es zu argumentieren, dies könnte über einen sanften Weg, durch stete Überzeugung geschehen, doch der Ausgangszustand ist dazu nicht optimal, kein solcher, in dem die Wächter bereits den Philosophen zuneigen, sondern eher ein solcher, in dem diese der Masse zugetan sind, die das Epithymetikon repräsentiert, oder zumindest innerer Widerstreit herrscht. Und in eben diesem Ausgangszustand nehmen die Philosophen nur eine marginale Rolle ein. Damit die Wächter auf die Philosophen hören und sie stützen, müssen sie erst richtig erzogen und dadurch Anhänger richtiger Meinungen werden. Dies ist aber gemäss Platons Ausführungen nur möglich aufgrund Erkenntnis des Guten und einer entsprechend staatlichen Einrichtung durch die Philosophen, was wiederum bereits die Regierung durch dieselben oder zumindest eine gewisse politische Einflussnahme voraussetzt, und in der Seele einen tugendhaften Zustand darstellt. Hier liegt also ein Zirkelschluss vor. Die Folge ist schon in der Voraussetzung enthalten: Der tugendhafte Zustand setzt bereits einen tugendhaften Zustand voraus.

Es fehlt also eine Macht- und Entscheidungsinstanz, welche die nötigen Massnahmen zu ergreifen vermag, um die Philosophen als politische Regierung einzusetzen bzw. dem Logistikon die innere Führung zu übertragen, und dies sowohl auf Seite der Wächter bzw. des Thymoeides als auch auf Seite der Philosophen bzw. des Logistikon. Die Analogie von Seele und Staat in der *Politeia* scheint demnach keine vollständige zu sein, sondern nur gewisse Aspekte zu enthalten. Der platonische Idealstaat mit seinen drei Ständen scheint weder einen gesamten Staat, noch deren seelische Entsprechungen die gesamte Seele abzubilden. Im Entwurf der Kallipolis scheint der Zirkelschluss durch eine sog. „noble Lüge“ vermieden zu werden, mit dem Metall-Mythos in 414b-415d, wonach die Zugehörigkeit zu den Ständen natürlich gegeben sei. Zum Wohle der Gesellschaft sei es laut Sokrates evtl. legitim, wenn die Regierenden auf notwendige nützliche Lügen oder Täuschungen (ψεῦδος χρήσιμον / γενναῖον)

zurückgreifen (vgl. 389b, 414b-d). In Bezug auf die Seele ist dies für eine tugendhafte und somit philosophische Seele gemäss der erforderlichen radikalen Wahrhaftigkeit im Streben nach dem wahrhaft Guten jedoch keine Option<sup>58</sup>. Ausserdem ist damit auch im Politischen das Problem nicht behoben, da entweder auch zur beabsichtigten Wirkung dieser Lüge die regierenden Philosophen als Urheber derselben bereits Gehör beim Volk benötigen, was wieder im Zirkelschluss endet, oder aber, falls ebenso die Regierenden belogen werden sollen, auch diesbezüglich eine Machtinstanz als Urheber der Lüge fehlt.

Auch im Seelenbild des dreigestaltigen Fabelwesens (vgl. Rep. 588b-592b) ist diese Leerstelle der Macht- und Entscheidungsinstanz vorhanden. Im ungerechten Zustand wird für das vielgestaltige Tier und den Löwen gesorgt und diese beiden gestärkt<sup>59</sup>, den inneren Menschen hingegen lässt man hungern und schwächt ihn<sup>60</sup>, so dass er von den beiden Tieren gezwungen wird dahin zu gehen, wo diese hinziehen, während sie sich ebenfalls gegenseitig beißen und verzehren, statt dass sie aneinander gewöhnt und miteinander befreundet werden<sup>61</sup>. Im gerechten Zustand dagegen wird der innere Mensch so gekräftigt<sup>62</sup>, dass er sich dem vielköpfigen Tier zuwenden, das Zahme nähren und aufziehen sowie das Wilde mit Hilfe des Löwen bändigen kann, damit es nicht anwächst, um so alle untereinander und mit sich selbst zu befreunden und für alle zu sorgen. So sei es für jeden das Beste vom Göttlichen und Einsichtigen beherrscht zu werden, am meisten, wenn man dies als eigenes in sich habe<sup>63</sup>. Gerecht und gut sei es somit, wenn das Tierische in einem unter die Herrschaft des Menschlichen oder gar des Göttlichen gebracht werde<sup>64</sup>, ungerecht und schlecht hingegen, wenn das Zahme unter die Herrschaft des Wilden gelange<sup>65</sup>. Unter einen solch ungerechten Zustand fielen Zügellosigkeit, d.h., wenn das vielgestaltige Tier über das Nötige hinaus losgelassen werde<sup>66</sup>, Anmassung und Unzufriedenheit, d.h., wenn der Löwe und das vielköpfige Tier unpassend genährt und angespannt würden<sup>67</sup>, Üppigkeit, Verweichlichung und Feigheit bei Erschlaffung und Spannungslosigkeit des Löwen und des vielköpfigen Tiers<sup>68</sup>, sowie schliesslich Schmeichelei und Niederträchtigkeit, wenn einer das Thymoeides dem

---

<sup>58</sup> Vgl. dazu auch Kap. 3.

<sup>59</sup> τὸ παντοδαπὸν θηρίον εὐωχοῦντι ποιεῖν ἰσχυρὸν καὶ τὸν λέοντα καὶ τὰ περὶ τὸν λέοντα.

<sup>60</sup> τὸν ἄνθρωπον λιμοκτονεῖν καὶ ποιεῖν ἀσθενή.

<sup>61</sup> μηδὲν ἕτερον ἐτέρῳ συνθερίζειν μηδὲ φίλον ποιεῖν.

<sup>62</sup> τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος.

<sup>63</sup> ἄμεινον δὲ παντὶ ὑπὸ θεοῦ καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὐτῷ.

<sup>64</sup> τὰ ὑπὸ τῷ θεῷ τὰ θηριώδη ποιοῦντα τῆς φύσεως.

<sup>65</sup> τὰ ὑπὸ τῷ ἀγρίῳ τὸ ἡμερον δουλούμενα.

<sup>66</sup> ἀνίεται τὸ δεινόν, τὸ μέγα ἐκεῖνο καὶ πολυειδὲς θρέμμα, πέρα τοῦ δέοντος.

<sup>67</sup> τὸ λεοντῶδες τε καὶ ὀφειῶδες αὖξεται καὶ συντείνεται ἀναρμόστως.

<sup>68</sup> αὐτοῦ τούτου χάλασις τε καὶ ἀνεσις.

unruhigen Tier unterwerfe und es durch Misshandlungen von Jugend an daran gewöhne, zum Affen zu werden statt ein Löwe zu sein<sup>69</sup>.

Inhaltlich und sprachlich scheinen diese Stellen auf eine weitere Instanz als Subjekt dieser Ordnungshandlungen hinzudeuten. Zur Herstellung des gerechten Zustandes käme von den drei Gestalten nur das Logistikon als Erkennendes in Frage. Der innere Mensch kann diese Rolle jedoch kaum wahrnehmen. Die grösste Gestalt ist der Hybride, die zweitgrösste der Löwe und die kleinste der innere Mensch. Damit ist eine Rangordnung der inneren Gestalten bezüglich Macht und Stärke gegeben<sup>70</sup>. Wie könnte nun der innere Mensch, die kleinste und schwächste der drei Gestalten, den Löwen und das vielköpfige Tier zähmen und sich gegen sie behaupten? Gemäss Darstellung der inneren Tiere würde er beim geringsten Führungsanspruch wohl vielmehr zerfleischt werden. Nur schon ob der zahlenmässigen Überlegenheit all der Häupter des vielköpfigen Tieres und des Löwen sowie der vermutlichen Lautstärke derselben scheint die Stimme des inneren Menschen zwingenderweise leicht unterzugehen und vergessen zu werden. Wieder scheint es eine andere Instanz zu sein, welche für Ordnung sorgt, die Tiere bändigt, zu einem zusammenwachsen lässt und den inneren Menschen derart stärkt, dass er als erkennender Seelenteil sagen kann, was richtig ist, und was nicht.

Dies spiegelt sich auch in den Formulierungen wider. Alle drei Gestalten werden als Erleidende der erwähnten Ordnungshandlungen dargestellt. In 588ef. ist es ein ungerechter Mensch<sup>71</sup>, der die innere Ordnung bestimmt, in 589af. ein gerechter Mensch<sup>72</sup> und in 590b-d einfach irgendeiner (τις) oder jeder (πᾶς). Dies erweckt den Eindruck, dass alle Bezeichnungen stellvertretend stehen für eine Art Selbst als Subjekt, das gemäss psycho-physischem Dualismus ebenso im Inneren, jedoch nicht in den drei Gestalten aufzufinden ist<sup>73</sup>. Zwar heisst es in 589af., der innere Mensch werde so gekräftigt, dass er sich dem vielköpfigen Tier zuwenden, das Zahme nähren und aufziehen sowie das Wilde mit Hilfe des Löwen bändigen könne, um so alle untereinander und mit sich selbst zu befreunden und für alle zu sorgen. Hier scheint der innere Mensch zumindest teilweise Subjekt solch innerer Ordnungshandlungen zu sein. Doch dies könnte auch so verstanden werden, dass hierbei der innere Mensch bzw. das Logistikon aufgrund seines Erkenntnisvermögens als Werkzeug des eigentlichen Subjekts dient

---

<sup>69</sup> τις τὸ αὐτὸ τοῦτο, τὸ θυμοειδές, ὑπὸ τῷ ὀχλώδει θηρίῳ ποιῇ [...] προπηλακίζόμενον ἐθίζῃ ἐκ νέου ἀντὶ λέοντος πίθηκον γίγνεσθαι.

<sup>70</sup> Innerhalb des Gleichnisses dargestellt als physische Macht und Stärke.

<sup>71</sup> λέγων ὡς λυσιτελεῖ τούτῳ ἀδικεῖν τῷ ἀνθρώπῳ, δίκαια δὲ πράττειν οὐ συμφέρει.

<sup>72</sup> ὁ τὰ δίκαια λέγων λυσιτελεῖν φαίη ἂν δεῖν ταῦτα πράττειν καὶ ταῦτα λέγειν.

<sup>73</sup> Allerdings ist in 590d zu lesen, man habe die herrschende Gestalt in sich (ἐν αὐτῷ), was darauf hindeuten könnte, dass hier das Subjekt auch den Leib umfasst. Diese Formulierung ist jedoch vermutlich dahingehend zu relativieren, dass sie in erster Linie als Gegensatz zur erwähnten Beherrschung durch ein Göttliches und Einsichtiges von aussen (ἐξωθεν ἐφεστῶτος) zu stehen scheint.

und nicht selber dessen Rolle einnimmt<sup>74</sup>, zumal er zuerst gekräftigt werden muss, wobei eben das solche Kräftigung initiiierende, dem inneren Menschen somit übergeordnete Subjekt ungenannt bleibt.

Im Rahmen der staatlichen und seelischen Verfallsformen sind in Rep. VIII und IX weitere Stellen enthalten, die auf eine zu besetzende Leerstelle einer übergeordneten Macht- und Entscheidungsinstanz hindeuten scheinen. Zur Entstehung des timokratischen Menschen steht in 550b geschrieben, dieser übergebe die innere Herrschaft dem Mittleren, dem zwischen Epithymetikon und Logistikon stehenden Thymoeides<sup>75</sup>. U.a. aus der Bezeichnung des Thymoeides als „das Mittlere“ kann geschlossen werden, dass bei der Wahl der inneren Führung alle drei Seelenteile zur Auswahl zu stehen. Doch wer trifft diese Auswahl? Wenn die drei Seelenteile zur Auswahl stehen, dann müsste die wählende Instanz vermutlich eine andere sein.

Zur anschliessenden Entstehung des oligarchischen Menschen liest man in 553b-d, dass ein solcher in seiner Seele das Thymoeides vom Thron werfe<sup>76</sup> sowie das Epithymetikon daraufsetze und zum grossen Herrscher in sich mache<sup>77</sup>, so dass Logistikon und Thymoeides zu dessen Knechten würden<sup>78</sup>. Kurz darauf findet sich in 554cf. die Aussage, dass der oligarchische Mensch ihm innewohnende nicht-notwendige, schlechte Begierden mit angemessener Gewalt zurückhalte<sup>79</sup>, nicht aber, indem er sich selbst überzeuge<sup>80</sup> oder diese mittels Logistikon zähme<sup>81</sup>, sondern aus Notwendigkeit und Angst um sein Eigentum. Erneut stellt sich die Frage, was Subjekt all dieser Handlungen sein soll. Thymoeides und Epithymetikon scheinen als zur Verfügung stehende Werkzeuge einer ungenannten, die inneren Verhältnisse bestimmenden Macht- und Entscheidungsinstanz behandelt zu werden, und in 554d desgleichen das Logistikon als mögliches Instrument der Selbstbeherrschung. Im inneren Interessenskonflikt findet die Beschränkung der Begierden hier zwar nicht durch Selbstüberzeugung und Zähmung mittels Logistikon statt, dies ist aber in einem anderen Fall offenbar durchaus möglich und insbesondere der philosophischen Seelenverfassung sogar

---

<sup>74</sup> Bzw. nur die Rolle eines Subjekts zweiter Ordnung, welches für das primäre Subjekt sozusagen als Werkzeug mit gewissen Befugnissen fungiert, wie unten noch gezeigt wird.

<sup>75</sup> τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ μέσῳ τε καὶ φιλονίκῳ καὶ θυμοειδεῖ.

<sup>76</sup> ὠθεῖ ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ φιλοτιμίαν τε καὶ τὸ θυμοειδὲς ἐκεῖνο.

<sup>77</sup> εἰς μὲν τὸν θρόνον ἐκεῖνον τὸ ἐπιθυμητικόν τε καὶ φιλοχρήματον ἐγκαθίζειν καὶ μέγαν βασιλέα ποιεῖν ἐν ἑαυτῷ.

<sup>78</sup> τὸ λογιστικόν τε καὶ θυμοειδὲς χαμαὶ ἔνθεν καὶ ἔνθεν παρακαθίσας ὑπ' ἐκεῖνο καὶ καταδουλωσάμενος.

<sup>79</sup> ἐπιεικεῖ τινὶ ἑαυτοῦ βίᾳ κατέχει ἄλλας κακὰς ἐπιθυμίας ἐνούσας.

<sup>80</sup> οὐ πείθων ὅτι οὐκ ἄμεινον.

<sup>81</sup> οὐδ' ἡμερῶν λόγῳ. λόγῳ muss hierbei wahrscheinlich auf beide Satzglieder bezogen werden, d.h. sowohl auf οὐ πείθων ὅτι οὐκ ἄμεινον als auch auf οὐδ' ἡμερῶν.

inhärent<sup>82</sup>. Doch was könnte hier was überzeugen, wobei es sich des Logistikon als angemessenen Hilfsmittels bedient? Das Epithymetikon als Unvernünftiges der Seele kommt wohl nicht in Frage, und auch das Thymoeides wird nirgends als dasjenige beschrieben, welches sich des Logistikon bedienen kann, sondern gerade im Gegenteil nur als möglicher Gehilfe desselben, der somit nicht die Führung übernimmt und also nicht Urheber dieser Handlung ist. Wiederum scheint das Subjekt all dieser Ordnungshandlungen etwas anderes zu sein als Logistikon, Thymoeides und Epithymetikon.

Bei der Entstehung des demokratischen Menschen heisst es in 558d, jener beherrsche mit Gewalt die verschwenderischen Lüste in ihm<sup>83</sup>. Bei der sogleich nachfolgenden Erörterung über notwendige und nicht-notwendige Begierden meint Sokrates weiter, notwendige Begierden hiessen diejenigen, welche wir nicht abweisen könnten<sup>84</sup>, und in 559a nicht-notwendige Begierden diejenigen, welche einer entweder loswerden könne, wenn er von Jugend auf daran denke, oder aber, welche nichts Gutes oder gar das Gegenteil davon bewirken würden, wenn er sich damit abgebe<sup>85</sup>. Dieser letztere Fall wird daraufhin ausgeführt, wobei u.a. in 561a gesprochen wird von einem Befreien und Loslassen der unnützen nicht-notwendigen Begierden<sup>86</sup> sowie in 561b von einem teilweisen Wiederaufnehmen der vertriebenen inneren Regungen und einem sich den eingedrungenen Regungen nicht gänzlichen Hingeben<sup>87</sup>. Ebenfalls in 561bf. ist zu lesen von einem Übergeben der Herrschaft in oder über sich an diejenige innere Regung, welche zufälligerweise gerade auftritt<sup>88</sup>, indem man jeweils der sich gerade äussernden Begierde gefällig sei<sup>89</sup>.

An diesen Stellen werden die notwendigen und nicht-notwendigen Begierden bzw. Bestandteile des Epithymetikon als Erleidendes der genannten Handlungen dargestellt, wobei erneut eine Leerstelle des Subjekts dieser Handlungen vorhanden ist. In 560bf. liest man, es fehle dem demokratischen Menschen an schönen und richtigen Erkenntnissen und Bestrebungen<sup>90</sup>. Dies ist wahrscheinlich so zu deuten, dass das Logistikon keine Rolle spielt bei den beschriebenen inneren Vorgängen, nicht durch Abwesenheit, da gemäss Platons Seelenmodell jeder über ein solches verfügt, sondern durch Inaktivität bzw. Nichtgebrauch oder

---

<sup>82</sup> Vgl. beispielsweise abermals Rep. 437b-439d, wo das begehrende Epithymetikon durch das Logistikon mittels Überlegung eingeschränkt wird.

<sup>83</sup> βία δὴ καὶ οὗτος ἄρχων τῶν ἐν αὐτῷ ἡδονῶν, ὅσαι ἀναλωτικά.

<sup>84</sup> ἃς οὐκ ἂν οἰοί εἶμεν ἀποτρέψαι.

<sup>85</sup> ἃς γέ τις ἀπαλλάξειεν ἂν, εἰ μελετῇ ἐκ νέου, καὶ πρὸς οὐδὲν ἀγαθὸν ἐνοῦσαι δρῶσιν, αἱ δὲ καὶ τοῦναντίον.

<sup>86</sup> τῶν μὴ ἀναγκαίων καὶ ἀνωφελῶν ἡδονῶν ἐλευθέρως τε καὶ ἄνεσις.

<sup>87</sup> μέρη τε καταδέχεται τῶν ἐκπεσόντων καὶ τοῖς ἐπεισελθοῦσι μὴ ὅλον ἑαυτὸν ἐνδῶ.

<sup>88</sup> τῇ παραλιπτουσίᾳ αἰεὶ ὥσπερ λαχούσῃ τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν παραδιδούς.

<sup>89</sup> χαριζόμενος τῇ προσπιπτούσῃ ἐπιθυμίᾳ.

<sup>90</sup> κενὴ μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν καὶ λόγων ἀληθῶν.

Missbrauch desselben<sup>91</sup>. Als Subjekt der genannten Handlungen kommt es also nicht in Frage. Das Thymoeides wird hier nicht spezifisch betrachtet, doch ist aus den Ausführungen der wankelmütigen Lebensweise des demokratischen Menschen vermutlich zu folgern, dass es sich dem vielgestaltigen Epithymetikon anschliesst und diesem dient, insbesondere aus der zeitweiligen Beteiligung am politischen Geschehen wie auch am Kriegswesen als passende Gelegenheiten zur Befriedigung seiner Bedürfnisse nach Ehre (vgl. 561d). Aus den Schilderungen ist wohl zu schliessen, dass das Epithymetikon der vorherrschende Seelenteil ist, obwohl gleichzeitig Erleidendes von Ordnungshandlungen eines nicht explizit genannten Subjekts<sup>92</sup>, wobei ihm das Thymoeides dient, während dem Logistikon in dieser Seelenverfassung keine ausschlaggebende Rolle zukommt.

In den Ausführungen zur Entstehung des tyrannischen Menschen wird in 571d-572b der vernünftige Mensch als Kontrast hinzugezogen<sup>93</sup>, von dem gesagt wird, dass er sein Logistikon erwecke und mit schönen Reden und Betrachtungen bewirte<sup>94</sup>, sein Epithymetikon weder an etwas mangeln lasse, noch es überfülle<sup>95</sup>, damit sich dieses ruhig verhalte und das Beste, i.e. das Logistikon, gewähren lasse, sowie schliesslich sein Thymoeides besänftige<sup>96</sup>. So beruhige er diese zwei inneren Gestalten<sup>97</sup> und setze die dritte in Bewegung, in welcher die Erkenntnis angesiedelt sei<sup>98</sup>. Der tyrannische Mensch hingegen habe auch in seiner Seele den grössten und stärksten Tyrannen (vgl. 575cf.)<sup>99</sup>, nämlich das vollkommen ungezügelte Epithymetikon, wie unmittelbar zuvor dargelegt wurde. Wiederum fragt sich, was hier das Subjekt dieser inneren Handlungen sein soll. Was erweckt das Logistikon, kümmert sich um es und beruhigt Epithymetikon und Thymoeides? Und was besitzt beim tyrannischen Menschen das Epithymetikon als inneren Tyrannen? Alle drei Seelenteile scheinen hier Erleidende dieser Handlungen zu sein, die ein nicht klar zu identifizierendes Subjekt ausführt<sup>100</sup>.

---

<sup>91</sup> Dies wurde bereits zuvor in 519a angesprochen, wo es heisst, die Seele wende ihr Gesicht nach unten, wenn sie dem Schlechten diene.

<sup>92</sup> Zu diesem scheinbaren Widerspruch s.u., wo gezeigt wird, dass in sekundärer innerer Führung ein Subjekt zweiter Ordnung auch Erleidendes der Handlungen eines primären Subjekts sein kann.

<sup>93</sup> Der Philosoph als aristokratischer Mensch wird hier nicht nochmals eigens behandelt, da er zuvor schon betrachtet wurde (vgl. Rep. 544e).

<sup>94</sup> τὸ λογιστικὸν ἐγείρας ἑαυτοῦ καὶ ἐστιάσας λόγων καλῶν καὶ σκέψεων.

<sup>95</sup> τὸ ἐπιθυμητικὸν δὲ μήτε ἐνδεία δοῦς μήτε πλησμονῇ.

<sup>96</sup> τὸ θυμοειδὲς πραῦνας.

<sup>97</sup> ἡσυχάσας τὸ δύο εἶδη.

<sup>98</sup> τὸ τρίτον κινήσας ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται.

<sup>99</sup> μέγιστον καὶ πλεῖστον ἐν τῇ ψυχῇ τύραννον ἔχει.

<sup>100</sup> Robinson (1995, S. 48) meint zu 572a wider die Annahme einer vierten psychischen Instanz: „[...] but it seems odd that so interesting a thing as a fourth part of soul should be introduced in so abrupt a manner, without explanation, and then never be mentioned again.“ Dem können jedoch all die bereits besprochenen und noch zu besprechenden Stellen entgegen gehalten werden. Von „in so abrupt a manner“ und „never be mentioned again“ kann demnach eher nicht gesprochen werden.



Im *Gorgias* diskutieren Sokrates und Kallikles über Vor- und Nachteile der Zügellosigkeit und Eingrenzung der Begierden. Dort liest man von einem „sich selbst Beherrschen“ oder „über sich selbst Herrschen“ (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν / ἐγκρατὴς αὐτὸν ἑαυτοῦ), das bestimmt wird als Beherrschen der eigenen Lüste und Begierden<sup>101</sup> (vgl. 491df.). Kallikles plädiert für die totale Zügellosigkeit der Begierden (vgl. 491eff.) und meint, um möglichst glücklich zu sein, müsse man seine Begierden so gross werden lassen wie möglich und dürfe sie in keiner Weise einschränken<sup>102</sup>. Später entgegnet Sokrates, solange die Seele noch in schlechtem Zustand sei, müsse man sie in ihren Begierden zurückhalten und dürfe ihr nicht erlauben etwas anderes zu tun, als wodurch sie besser werden könne<sup>103</sup>, weshalb die Einschränkung für die Seele besser sei als Zügellosigkeit<sup>104</sup> (vgl. 505b). Was ist hier das Subjekt, das über sich selbst bzw. über die eigenen Begierden und Lüste herrscht, das diese einschränken oder zügellos lassen kann und so bestimmt, was diese in welchem Mass bewirken dürfen, und was nicht? Das mutmassliche Epithymetikon als derjenige Teil der Seele, worin die Begierden seien<sup>105</sup>, ist offensichtlich Erleidendes dieser Handlungen, worüber verfügt wird, und aus den sprachlichen Formulierungen, i.e. aus den zitierten Personalpronomen und Verbflexionen, könnte geschlossen werden, dass hier eine Macht- und Entscheidungsinstanz Subjekt der genannten Vorgänge sein soll, welche das Wesen des Menschen ausmacht. Da Platon bereits im *Gorgias* von einer geteilten Seelenstruktur auszugehen scheint<sup>106</sup>, Thymoeides und Logistikon aber nicht einmal andeutungsweise als bestimmendes Subjekt, geschweige denn überhaupt erwähnt werden, kann nicht einfach von diesen als mögliches Subjekt ausgegangen werden. Das Subjekt bleibt einmal mehr offen und ist aus den vagen Andeutungen zu erschliessen<sup>107</sup>.

Im *Gorgias* wird ebenfalls Platons uneinheitliche Verwendung des Seelenbegriffs ersichtlich. Sokrates vergleicht in seiner Gegenargumentation zu Kallikles das mutmassliche

---

<sup>101</sup> τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχων τῶν ἐν ἑαυτῷ.

<sup>102</sup> τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν.

<sup>103</sup> ἕως μὲν ἂν πονηρὰ ἢ [...] εἶργειν αὐτὴν [ψυχὴ] δεῖ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ μὴ ἐπιτρέπειν ἄλλ' ἅττα ποιεῖν ἢ ἀφ' ὧν βελτίων ἔσται.

<sup>104</sup> τὸ κολάζεσθαι ἄρα τῇ ψυχῇ ἁμεινόν ἐστιν ἢ ἡ ἀκολασία.

<sup>105</sup> τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ.

<sup>106</sup> Vgl. dazu auch Karl, 2010, S. 202f.: „[...] die Rede von der Selbstbeherrschung [ist] offensichtlich nur unter der Voraussetzung eines „in sich geteilten Individuums“ - eines „dividuums“ - sinnvoll. Sie ergibt aber nur dann einen Sinn, wenn von mindestens zwei psychischen Strebungen ausgegangen wird: einem vernünftigen Teil einerseits und dem Begehren auf der anderen Seite, und diese von sich aus nicht miteinander harmonieren, im Gegenteil: Nur wenn es sich widersprechende und gegeneinanderstrebende Momente sind, ist überhaupt eine Herrschaft des einen über das andere notwendig.“

<sup>107</sup> In 505b ist allerdings nicht klar, ob man selbst das Epithymetikon einschränkt oder eben nicht, oder ob dies andere Menschen tun wie beispielsweise der Redner in 504df., der auf seine Zuhörer einwirkt. Aufgrund der vorangehenden Stellen, wo von „sich selbst Beherrschen“ oder „über sich selbst Herrschen“ gesprochen wird, kann jedoch gefolgert werden, dass man wohl in erster Linie selber sein Epithymetikon zügelt oder ungezügelt lässt, was sekundär durch äussere Einflüsse unterstützt oder erschwert wird.

Epithymetikon zügelloser Menschen mit einem lecken Fass, das sie mit einem ebenfalls lecken Sieb zu füllen versuchen, welches die Seele (ψυχή) sei (vgl. 493bf.), so dass diese nichts festhalten kann, und die Begierden nie gestillt werden können. Aufgrund der hier gemachten Unterscheidung von Seele und mutmasslichem Epithymetikon scheint Letzteres an dieser Stelle nicht Teil der Seele zu sein. Was genau „Seele“ hier bedeuten könnte, ob dies die anderen beiden Seelenteile Logistikon und Thymoeides sein sollen, nur eines davon oder eine weitere Instanz, ist unklar. In 505b dagegen, wo von einem schlechten Zustand der Seele, einem Zurückhalten derselben in ihren Begierden, ihrem Besserwerden sowie von Einschränkung oder Zügellosigkeit der Seele gesprochen wird, scheint mit „Seele“ wohl entweder nur das mutmassliche Epithymetikon gemeint zu sein, oder aber die gesamte Psyche, in der eben das Epithymetikon als Begehrendes eingeschränkt werden soll.

Schliesslich findet man auch in den *Nomoi* Stellen, welche eine Leerstelle der Macht- und Entscheidungsinstanz im inneren Gefüge aufzuweisen scheinen. Der Mensch wird beispielsweise in Leg. 644d-645c mit einer Marionette der Götter verglichen, deren Schnüre als „Zugkräfte“ (ἔλξεις) die verschiedenen inneren Regungen (τὰ πάθη) darstellen. Diese Schnüre ziehen in verschiedene Richtungen, so dass man sich entscheiden müsse, welche man ergreifen bzw. welcher man folgen wolle, wobei im Streben nach Arete einzig die „goldene Schnur der Überlegung“ (λογισμός) zu ergreifen sei, man diese nicht mehr loslassen dürfe und den anderen entgegenziehen müsse. In diesem Gleichnis scheint der Marionettenkörper das entscheidende Selbst darzustellen, während die verschiedenen Schnüre die Seelenteile und ihre Ausprägungen verkörpern, die auf den Marionettenkörper bzw. das Selbst als Macht- und Entscheidungsinstanz einwirken, so dass sich dieses zu den Schnüren als ihm zukommende und es beeinflussende Richtungsgeber irgendwie verhalten muss, indem er sich für die eine oder andere Zugkraft entscheidet und sich den anderen widersetzt.

Ausserdem spricht der Athener in 726a-728d davon, dass man seine Seele ehren (τιμᾶν τὴν ψυχήν), wachsen lassen (αὐτὴν αὖξειν), von einer schlechteren zu einer besseren machen<sup>108</sup> und loben<sup>109</sup> soll, sowie, dass manche ihr<sup>110</sup> hingegen nachgeben (ὑπέικειν) und erlauben würden alles zu tun, was sie will<sup>111</sup>, sie dadurch schädigen (βλάπτειν), entehren (ἀτιμάζειν / ἄτιμον αὐτὴν ἀπεργάζεσθαι) und in den ehrlosesten und schlechtesten Zustand versetzen würden<sup>112</sup>, statt ihr zu widerstreben (ἀντιτείνειν), indem sie die Seele belehren (διδάσκων) und

---

<sup>108</sup> βελτίω ἐκ χείρονος αὐτὴν ἀπεργαζόμενος.

<sup>109</sup> ἐπαινῶν τὴν αὐτοῦ ψυχήν.

<sup>110</sup> I.e. wohl gewissen seelischen Regungen.

<sup>111</sup> προθυμούμενος ἐπιτρέπει πράττειν ὅ τι ἂν ἐθέλῃ.

<sup>112</sup> ἀτιμότατα καὶ κακοσχημονέστατα διατιθεῖς.

in ihren falschen Annahmen widerlegen würden (ἐλέγχων). Auch hier stellt sich die Frage, was Subjekt dieser die Seele betreffenden Ordnungshandlungen und damit Macht- und Entscheidungsinstanz über die inneren Zustände und Vorgänge sein soll. Wiederholt ist diese nur durch unbestimmte Personalpronomen und Verbflexionen vertreten, aus denen sich herauslesen lässt, dass damit wohl so etwas wie ein beständiges Subjekt gemeint sein soll. Ebenso ist auch hier Platons uneinheitliche Verwendung des Seelenbegriffs zu erkennen. An dieser Stelle bedeutet „Seele“ offenbar gerade nicht das eigentliche, agierende Subjekt, wie beispielsweise in der Leib-Seele-Unterscheidung, sondern etwas, worüber dieses Subjekt als Besitz (κτῆμα) verfügt und das es entsprechend gestalten kann.

Bei innerem Widerstreit und inneren Ordnungshandlungen scheint bei Platon in verschiedener Hinsicht auch generell eine Leerstelle der Macht- und Entscheidungsinstanz zu bestehen. Eine gute innere Ordnung, in welcher kein Widerstreit herrscht, scheint nie einfach gegeben zu sein, sondern immer hergestellt werden zu müssen, was an anderer Stelle noch gezeigt werden wird. Wie bereits beim dreigestaltigen Fabelwesen deutlich wurde, können innere Konflikte bei Platon aber kaum so disponiert sein, dass einfach die auf irgendeine Weise überlegene Partei gewinnt. Wäre dies der Fall, würde wohl immer das Epithymetikon als Sieger hervorgehen, da es in Platons Darstellungen quasi seiner „Physis“ nach durchgehend der stärkste, während das Logistikon immer der schwächste, und das Thymoeides der auch diesbezüglich dazwischen stehende Seelenteil ist. Dadurch würde dem Logistikon kein Raum bleiben sich zu entwickeln. Diese inneren Kräfteverhältnisse und insbesondere die Überlegenheit des Epithymetikon zeigen sich beispielsweise auch in der Analogie von Seele und Staat der *Politeia*, wonach die Menge „der vielen“ den wenigen, sich zurückziehenden Philosophen masslos überlegen ist, beim schwarzen Pferd des Wagengleichnisses im *Phaidros*, welches den ganzen Seelenwagen mit sich zu reißen vermag, wie auch in Tim. 70df. in der Darstellung des Epithymetikon als wildes Tier, das anzubinden sei, da es offenbar den beiden anderen Seelenteilen überlegen ist und ihnen gefährlich werden kann.

Nun muss es aber eine Möglichkeit geben, wie das Logistikon zur Lenkung kommt, denn ansonsten wäre es nicht möglich, dass es Philosophen gäbe, bei welchen eben bezeichnenderweise gerade das Logistikon die innere Führung übernommen hat, so dass ihr Leben nach Erkenntnis ausgerichtet sein kann. Und ohne diese Möglichkeit würden auch die sich durch Platons gesamtes Werk hindurch ziehenden Aufrufe zur philosophischen Lebensweise, zur Bildung von Arete und zur Erkenntnissuche sinnlos. Das Vorgehen des Logistikon gestalte sich sanft und nicht gewaltsam (πρᾶος καὶ οὐ βίαιος), so dass es zur Leitung Gehilfen benötige (vgl. Leg. 645a). Wie in der Kallipolis der *Politeia* vorgeführt, ist im Idealfall

das Thymoeides der umsetzende Gehilfe des Logistikon, doch ein Macht habender, zur Entscheidung bzw. Initiierung einer solchen Ordnung befugter Gehilfe kann es seiner Charakterisierung nach nicht sein, sondern lediglich eine unterstützende, mittragende Funktion erfüllen. Und es muss eben scheinbar auch erst von einer anderen Instanz in diese Position gebracht werden, um nicht in einem Zirkelschluss zu enden. Die Herstellung einer guten inneren Ordnung im inneren Widerstreit scheint gemäss Platons Seelenmodell also nach einer anders gearteten, übergeordneten und unabhängigen, d.h. nicht am Konflikt beteiligten Macht- und Entscheidungsinstanz zu verlangen, welche diese Konflikte durch eine Entscheidung beendet oder zumindest vorläufig mindert. Auch dies scheint im Schiffsgleichnis dargestellt zu sein: Ohne Hilfe, i.e. ohne den Eingriff des Schiffsherrn, gelangt der wahre Steuermann nie ans Steuerruder, einerseits wiederum durch die Übermacht der restlichen Schiffsmannschaft, andererseits, da dieser sich nicht am Streit ums Steuer beteiligt, sondern die Abstufung zu niederen Aufgaben akzeptiert oder sich zumindest nicht dagegen wehren kann.

Hierzu ist noch ein weiterer Aspekt zu beachten. Innerer Widerstreit äussert sich bei Platon beispielsweise darin, dass man etwas zu tun begehrt, es aber nicht tut, da etwas anderes in einem dies verhindert, und man folglich hin- und hergerissen ist<sup>113</sup>. Sofern einem ein solcher Widerspruch zwischen verschiedenen inneren Parteien zu Bewusstsein kommt, man auf das Beispiel bezogen also zugleich sowohl das Begehrende in sich wahrnimmt als auch das Verhindernde, scheint es noch eine weitere Instanz als Ort oder Träger des Bewusstseins geben zu müssen, die den Streit der Widersacher wahrnimmt und folglich das Gefühl des hin- und hergerissen Seins zwischen den zwei Positionen empfindet, ein Ort gleichsam eines Gerichts, vor dem sich der Widerstreit abspielen kann, und das auch die Entscheidungsmacht über diesen Konflikt innehat. Diese Notwendigkeit eines solchen Bewusstseinsträgers, worin verschiedene psychische Inhalte zusammengeführt werden, scheint in *Tht.* 184d teilweise angesprochen zu werden beim bereits erwähnten Vergleich mit dem hölzernen Pferd der *Ilias*, dort allerdings auf Wahrnehmungen verschiedener Sinnesqualitäten beschränkt. So wie es also im *Theaitetos* notwendig erscheint, dass die verschiedenen Wahrnehmungen an einem Ort zusammenlaufen, scheint es auch beim inneren Widerstreit notwendig zu sein, dass die verschiedenen inneren Stimmen an einem Ort des Bewusstseins zusammengeführt werden, um sie in ein Verhältnis zueinander setzen, um sie vergleichen und darüber urteilen zu können.

Und schliesslich scheint ein solches Selbst bei Platons Seelenmodell noch aufgrund eines weiteren Umstands nötig zu sein: das Problem der Identität als diachron beständige,

---

<sup>113</sup> Vgl. u.a. *Rep.* 437b-439d.

individuelle, erlebte Einheit der eigenen Person. In Symp. 207d-208b wird ersichtlich, dass das Problem der Identität für Platon bereits ein Thema war, selbst wenn hier nicht explizit auf sein Seelenmodell bezogen. Laut Diotima befinden wir uns in ständigem Wandel, so dass man eigentlich nie derselbe bleibe. Wie der Leib sich laufend erneuere an Haaren, Fleisch, Knochen und Blut, so wechsele auch die Seele ihren Charakter, Gewohnheiten, Meinungen, Begierden, Lüste, Unlust, Ängste und Erkenntnisse. „Nichts bleibt dasselbe, sondern das eine entsteht, das andere vergeht.“<sup>114</sup> Auf diese Weise werde zwar alles erhalten, aber nicht als dasselbe, sondern indem das eine durch das andere ersetzt werde<sup>115</sup>. Aufgrund innerer Pluralität und inneren Widerstreits, wobei eben jeder Bestandteil der Psyche ein gewisses Eigenleben führt, und keine Einstimmigkeit herrscht, sondern die verschiedenen inneren Stimmen Unterschiedliches sagen, drängt sich nun die Frage auf, welche von all den inneren Stimmen man eigentlich selber ist. Nur eine davon? Jeweils wechselnd oder beständig? Und was sind dann die anderen Stimmen? Oder alle zugleich? Gibt es bei Platon trotz innerer Pluralität und innerem Widerstreit ein beständiges „Ich“? Und falls ja, worin besteht dessen Identität? Wie könnte man im „inneren Krieg gegen sich selbst“ (vgl. Leg. 626df.) noch von einem „Ich“ sprechen? Womit würde man sich im Kern noch identifizieren?

Das „Ich“ erscheint gespalten und droht zu zerfallen in drei autonome Seelenteile als voneinander unabhängig agierende Gestalten ohne jegliche Einheit, wobei zusätzlich das Epithymetikon in sich gespalten ist. Ohne irgendeine Form von identitätsbildendem, vereinheitlichendem Vermögen wäre der Mensch gemäss Platons Seelenmodell wohl ein zerstückeltes Subjekt, hin- und hergerissen zwischen den jeweils vorherrschenden inneren, sich teilweise diametral widersprechenden Kräften, aufgerieben in einem ständigen Wechsel der Regungen, des Wollens, der Empfindungen und der Gedanken, wobei jede Beständigkeit als kontingent zu betrachten ist. Man könnte nicht ohne Weiteres davon ausgehen, dass jemand morgen sozusagen noch dieselbe Person ist wie heute bzw. sogar im nächsten Augenblick noch dieselbe ist wie gerade. Und wenn man nun um diese Unbeständigkeit wüsste, und eine aktuelle Entscheidung im nächsten Moment durch einen inneren Wechsel wieder rückgängig gemacht oder vereitelt zu werden drohen würde, wenn, auf das Schiffsgleichnis bezogen, das Steuerruder jederzeit wieder herumgerissen werden könnte, wie könnte man sich dann überhaupt noch für etwas anderes entscheiden als bloss unmittelbar verfügbare, einfache leibliche Lust? Wie kann

---

<sup>114</sup> τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἐκάστω, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται.

<sup>115</sup> In Bezug auf Platons Seelenmodell findet ein solcher Wechsel wohl auch durch die innere Teilung statt, indem sich Charakter, Gewohnheiten, Meinungen, Begierden, Lüste, Unlust, Ängste und Erkenntnisse eines Menschen gemäss dem gerade vorherrschenden Seelenteil gestalten.

man sich in seinem Handeln dann noch längerfristig ausrichten als auf den aktuellen Augenblick?

Dass Platon nicht von einer solch fraktionierten, in der blossen Aktualität aufgehenden Subjektivität auszugehen scheint, kann u.a. aus seinem Sprachgebrauch herausgelesen werden. Platon schreibt nie so, als ob das Subjekt von Moment zu Moment wechseln könnte, so dass der Einzelne gewissermassen gar nicht mit demselben Namen oder Personalpronomen angemessen zu bezeichnen wäre. Vielmehr deuten seine Formulierungen durchgehend implizit darauf hin, dass es dennoch so etwas wie ein beständiges, mit sich identisches, einheitliches Subjekt gibt, selbst wenn unterschiedliche Regungen auf es einwirken. Wenn mittels entsprechender Personalpronomen und Verbflexionen also beispielsweise von einem „Ich“ die Rede ist, scheint Platon damit weder alle drei Seelenteile zusammen noch jeweils einzeln das Logistikon, das Thymoeides oder das Epityhmetikon bzw. eine seiner Stimmen zu bezeichnen, sondern ein beständiges, einheitliches „Ich“. Trotz einer gewissen inneren Gespaltenheit scheint Platon also zumindest implizit von einer gewissen Identität auszugehen, scheint sich der Mensch bei Platon dennoch irgendwie identisch mit sich selbst zu fühlen, und eine derart multiple Persönlichkeit<sup>116</sup> normalerweise nicht dem eigenen Empfinden zu entsprechen. Andernfalls würden auch das philosophische, auf längerfristige Ziele ausgerichtete, von einer gewissen Beständigkeit gekennzeichnete Leben unmöglich, wie auch Platons zahlreiche Aufrufe zur Philosophie als nie endenden Erkenntnissuche und Bildung von Arete erneut sinnlos, denn selbst beim Philosophen sind die inneren Tiere nicht einfach ruhig gestellt, und herrscht in gewissem Masse innerer Widerstreit, wie noch gezeigt werden wird. Die gute innere Ordnung muss stets aufrecht erhalten werden. Auch bzgl. Identität besteht also eine Leerstelle, die auf so etwas wie ein übergeordnetes Selbst zu verweisen scheint<sup>117</sup>.

In Zusammenhang damit fragt sich ausserdem, wie bei Platon ohne die Annahme eines solchen Selbst grundsätzlich bewusst-intentionale Entscheidungen gefällt werden können, und wie Eigenverantwortung möglich sein soll. Gemäss Platons Seelenmodell beruht das menschliche Verhalten entweder zumindest potentiell auf bewusst-intentionalen Entscheidungen, so dass die strukturell und funktional geteilte Psyche irgendwie zentral organisiert sein müsste, d.h., wie bereits bzgl. inneren Widerstreits die unterschiedlichen Regungen der Seelenteile eben sozusagen an *einem* „Ort des Bewusstseins“ vereint, verglichen, und auch dort die Entscheidungen getroffen werden, im Bewusstsein der Alternativen. Oder aber die Psyche besteht aus mehreren, vollkommen voneinander unabhängigen Einheiten,

---

<sup>116</sup> Sozusagen als „three souls“ (vgl. Robinson, 1995, S. 56, Anm. 7).

<sup>117</sup> Worauf Identität in Platons mutmasslichem Seelenmodell aufbauen kann, wird in Kap. 2.3.2 besprochen.

wonach keine bewusst-intentionalen Entscheidungen und damit auch keine Eigenverantwortung möglich zu sein scheinen, sondern eben lediglich ein Bestimmt- bzw. Hin- und Hergetriebenwerden in einem ständigen, von einem gewissen Zufall bestimmten Wechsel gerade vorherrschender Bedürfnisse und Regungen. Gemäss Analogie von Seele und Staat würde der zweite Fall bedeuten: Wenn niemand in der Verantwortung steht, und kein Austausch der verschiedenen Parteien an einem gemeinsamen, zentralen Ort stattfinden, so dass der Souverän über das Vorgetragene entscheiden kann, ist der Staat sozusagen regierungslos und herrscht in gewisser Weise Anarchie und Chaos<sup>118</sup>.

Die mutmasslich innerpsychische Unterscheidung in Selbst und psychisches Instrumentarium lässt den psycho-physischen Dualismus Platons verschwimmen bzw. verschiebt die Grenze zwischen demjenigen, was das Wesen des Menschen ausmachen soll, und dem diesem Zukommenden eine Ebene tiefer. Gemäss diesem Dualismus ist zunächst die Seele der eigentliche Mensch, das Agens, Herrschende, Verfügende, Bestimmende, das Subjekt<sup>119</sup>, der Leib hingegen dasjenige, worüber die Seele als Hilfsmittel und „Gefährt“ verfügen kann. Nun scheint allerdings nur ein Teil des Seelischen, nur dieses mutmasslich übergeordnete Selbst der eigentliche Mensch, die anderen Seelenteile jedoch wie der Leib ebenso dem Selbst Zukommendes, ihm zur Verfügung stehende Organe zu sein, die psychische Grundausstattung bildend in Form von Funktionsbündeln oder funktionalen Systemen, ohne die der Mensch nicht existieren könnte, so, wie der Leib die physische Grundausstattung bildet. Und da gemäss Platons Seelenmodell die drei Seelenteile eben je eigene, einander oft widersprechende Bedürfnisse vertreten und äussern, entsteht offenbar sozusagen ein Kampf dieser verschiedenen inneren Interessensgruppen um die Aufmerksamkeit und Gunst der inneren Macht- und Entscheidungsinstanz. Es scheint also folgende grundsätzliche Konstellation zu bestehen: Logistikon, Thymoeides und Epithymetikon tragen quasi dem Selbst in der einander konkurrierenden Erfüllung ihrer spezifischen Funktion sowohl ihre Sicht der Dinge als auch ihre Anliegen vor und präsentieren ihm die Handlungsalternativen und Optionen der Lebensführung. Aufgrund dessen hat das Selbst zu entscheiden, wonach es sich und die Seelenorgane ausrichten will, auf welche Stimme es sozusagen in welchem Ausmass hört,

---

<sup>118</sup> Ein solch anarchischer Zustand wird angedeutet im Schiffsgleichnis, wenn der Kapitän seine Aufgabe nicht wahrnimmt, sich sozusagen aus seiner Verantwortung stiehlt und keine gute Ordnung herstellt, sondern die Schiffsmannschaft im Streit liegt, mit einem ständigen Wechsel des Steuermanns und damit wohl auch der Fahrtrichtung. Dazu fragt sich u.a. auch hinsichtlich Platons gesellschaftspolitischer Ansichten zu Gesetzen und Jurisdiktion, wie jemand verantwortlich gemacht werden könnte für seine Taten, wenn eine Handlung nur aufgrund eines gerade zufälligerweise vorherrschenden Seelenteils vollzogen wird, alle anderen psychischen Bestandteile jedoch sozusagen unbeteiligt sind, durch ein Bestimmtwerden statt einer eigenen, bewusst-intentionalen Entscheidung zwischen verschiedenen, durch die Seelenteile bedingten Handlungsalternativen.

<sup>119</sup> Vgl. dazu auch Böhme, 2002, S. 52: „Der Mensch ist Seele, insofern er nicht gelebt wird, sondern selbst lebt.“

welche Bedürfnisse in welchem Umfang und auf welche Weise befriedigt werden sollen. Einzelne Handlungen und die Lebensführung scheinen also bestimmt zu werden, indem jeweils den inneren Stimmen in unterschiedlichem Ausmass Gehör geschenkt und deren Vorgaben gefolgt wird.

In einem solchen Seelenmodell scheint es somit eine primäre und eine sekundäre innere Führung bzw. Lenkung der Seele zu geben. Die Entscheidung des Selbst für die eine oder andere innere Stimme bildet die primäre innere Führung, und mit dieser Entscheidung überträgt das Selbst einem der drei Seelenteile die sekundäre innere Führung, worauf Sichtweise und Anliegen des derart vorherrschenden Seelenorgans das Verhalten bestimmen, d.h., was welchen Wert hat, welche Ziele verfolgt werden sollen, wie sie verfolgt werden etc. Mit dieser sekundären inneren Führung wird nun das vorherrschende Seelenorgan zum sekundären Subjekt bzw. Subjekt zweiter Ordnung, das durch die Bevollmächtigung des Selbst innerhalb eines vorgegebenen Rahmens agieren und anleiten kann, solange und soweit es von diesem gestützt wird. Das Selbst bleibt aber auch dann primäres Subjekt, durch seine Entscheidung, wem es die sekundäre innere Führung überlässt, und durch die Aufrechterhaltung derselben. Ebenso bleibt das Subjekt zweiter Ordnung ein bestimmbares Werkzeug für das primäre Subjekt, da es diesem trotz seiner legitimierten Eigenaktivität immer noch zur Verfügung und unter dessen Kontrolle steht.

Im Schiffsgleichnis scheint diese sekundäre innere Führung mit dem Steuerruder dargestellt zu werden. Wer vom Schiffsherrn je nach dem ans Steuer berufen oder gelassen wird, bestimmt sekundär mit, i.e. mit Legitimation und Stützung durch den Schiffsherrn, wohin die Reise geht, aufgrund der Ansicht darüber, was das Ziel der Reise sein soll, und wie es zu erreichen ist, sowie der vorhandenen oder eben fehlenden Kenntnisse in der Schifffahrt. In diesem Sinne könnte auch Rep. 580d-581c gedeutet werden, wo zu lesen ist, in der Seele der einen leite dieses, in derjenigen der anderen jenes<sup>120</sup>, worauf die drei, den Seelenteilen entsprechend verschiedenen inneren Führungen (ἀρχαί) mit drei Menschentypen verknüpft werden: den weisheitsliebenden, den ehrliebenden und den gewinnliebenden Menschen<sup>121</sup>. Alle drei Seelenteile, Logistikon, Epithymetikon und Thymoeides, können also die sekundäre innere Führung übernehmen. Gleichermassen könnte zuvor Rep. 442b-d verstanden werden, wenn Sokrates von einer inneren Führung des Logistikon spricht, nämlich von jenem kleinen

---

<sup>120</sup> ἀρχει ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν μὲν τοῦτο, τῶν δὲ τὸ ἕτερον ἐκείνων.

<sup>121</sup> Übersetzt man ἀρχειν nicht mit „herrschen“, sondern mit „anführen, leiten, Erstes sein als Richtungsweiser“, erhält diese Stelle eine Färbung, die das Verhältnis primärer und sekundärer innerer Führung wiederzugeben scheint. Im Folgenden wird ohne explizite Kennzeichnung an allen Stellen auf eine solche Übersetzung von ἀρχειν zurückgegriffen, wo dies angezeigt erscheint.



Seelenteil, der in jedem Einzelnen anführen könne bzw. solle (ἡρχέν ἐν αὐτῷ [εἷς ἕκαστος]) und die nötige Erkenntnis habe, in gegenseitiger Freundschaft für das Wohl der Gemeinschaft zu sorgen. Auch beim dreigestaltigen Fabelwesen können eine solch primäre und sekundäre innere Führung herausgelesen werden, wenn u.a. davon gesprochen wird, unter der Führung des inneren Menschen werde man vom Göttlichen und Einsichtigen angeleitet (ἄρχεσθαι, vgl. a.a.O. 590cf.). Und übereinstimmend damit scheint ebenfalls bei den seelischen Verfallsformen die primäre und sekundäre innere Führung erkennbar zu sein. So ist eben beispielsweise beim timokratischen Menschen in a.a.O. 550b zu lesen, dieser übergebe die innere Führung (ἐν ἑαυτῷ ἀρχή) dem Thymoeides, wonach sich fortan sein Leben gestalte, oder beim oligarchischen Menschen in a.a.O. 553cf., dieser werfe das Thymoeides vom Thron in seiner Seele, setze das Epithymetikon darauf und mache es zum grossen Herrscher in sich (μέγαν βασιλέα ποιεῖν ἐν ἑαυτῷ), so dass Logistikon und Thymoeides zu dessen Knechten würden.

An keiner Stelle findet sich bei Platon eine explizite Nennung und Behandlung eines übergeordneten Selbst als primären Subjekts, als übergeordneten Bewusstseinsträgers sowie Macht- und Entscheidungsinstanz. Doch das Fehlen einer ausdrücklichen Benennung und Behandlung bedeutet noch nicht, dass Platon nicht eine Vorstellung davon gehabt haben mag. In der Art und Weise, wie Platon schreibt, scheinen in einer gewissen Häufung und Konstanz inhaltlich und sprachlich Hinweise auf die mögliche Annahme eines solch übergeordneten Selbst in Platons Seelenmodell vorhanden zu sein. Freilich sind es keine eindeutigen, teilweise äusserst subtile oder implizite Hinweise, in ihrer Gesamtheit weisen sie jedoch durchaus ein gewisses Gewicht auf, zumal Alternativen der sprachlichen Formulierungen und Ausdrucksweise durchwegs möglich gewesen wären. Andernfalls müsste dies als reiner Zufall, als unreflektierte Übernahme eines verbreiteten Sprachgebrauchs oder als eine bestimmte Nachlässigkeit Platons betrachtet werden.

Wenn Platon in seinem Seelenmodell tatsächlich von einem übergeordneten Selbst ausgeht, kommt diesem eine entscheidende Bedeutung zu. Dass es nicht ausdrücklich erwähnt und behandelt wird, müsste also gewichtige Gründe haben. Diese könnten u.a. in der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens sowie in seiner Sprach- und Schriftkritik zu finden sein. Platon spricht zwar nur von drei Seelenteilen, sagt aber nirgendwo explizit, dass diese Dreiteilung die ganze Seele umfasst bzw. einer vollständigen Bestimmung der gesamten Seele entspricht. Ganz im Gegenteil werden die Erörterungen über die Seele eben eher vorsichtig formuliert und oft schon im Voraus relativiert. Die volle Wahrheit über die Seele scheint sich bei Platon nicht erfassen zu lassen, was zur Folge hat, dass jede real mögliche Betrachtung begrenzt und also immer in gewissem Ausmass unbefriedigend bleibt, mit vielen Leerstellen

und Unklarheiten. Zudem lassen sich diese beschränkten Erkenntnisse gemäss Platons Sprach- und Schriftkritik nicht angemessen ausdrücken und mitteilen. Die Texte stellen demnach sozusagen ein Abbild des Erkenntnisvermögens und der sprachlichen Möglichkeiten dar. Die Grenzen der Erkennbarkeit und der sprachlichen Darstellung sind auch in den Grenzen der Texte zu finden. So scheint sich Platon auf das noch einigermaßen Erkennbare zu beschränken, d.h. auf die drei psychischen Organe, wobei er sich auch diesen sehr vorsichtig und in ausgeprägter Metaphorik annähert, sowie in den unterschiedlichen Bildern und Gleichnissen je nach Kontext jeweils nur einzelne Aspekte beleuchtet werden<sup>122</sup>. Und nicht zuletzt könnte ein weiterer Grund für die lediglich sehr beschränkte, implizite Darstellung des mutmasslichen Selbst darin liegen, zum Nachvollzug, zur eigenen Suche und insbesondere zur eigenen Erkenntnis desselben wie auch der psychischen Verhältnisse anzuregen, indem zwar einige Andeutungen gemacht werden, die Fragen aufwerfen, darauf jedoch keine Antworten geliefert werden. Auch zur Förderung solcher Eigenaktivität sagt Platon vielleicht weniger, als er könnte.

Der Zugang zu diesem mutmasslichen Selbst und somit dessen Erkenntnis scheinen denn auch noch schwieriger und beschränkter zu sein als bei den drei Seelenteilen. Wie bereits erwähnt, ist gemäss Rep. 611a-612a das wahre Wesen der Seele nicht zu erkennen, sondern nur ihre „jetzigen Zustände und Gestalten“, wie uns die Seele „jetzt im menschlichen Leben“ erscheint, in ihrer Gebundenheit an irdische Bedingungen, d.h. eben die bis dahin betrachteten drei Seelenorgane und deren Verhältnisse. Erst, wenn die Seele davon gereinigt, wenn sie also vom Irdischen befreit wäre, würde ihr wahres Wesen erkennbar sein. Dementsprechend werden die Resultate der Untersuchung auch wiederkehrend auf ein „jetzt“ (vūv, vgl. 611bf., 611ef.) beschränkt<sup>123</sup>. Offensichtlich geht Platon also von zwei verschiedenen Erkenntniswegen hinsichtlich der Seele aus: von einer bisher möglichen, unzureichenden, beschränkten Erkenntnis darüber, wie sich die Seele uns jetzt zeigt, und von einer bisher nicht möglichen, weitergehenden Erkenntnis, wie sie in Wahrheit ist. Dies steht in engem Bezug zu a.a.O. 435d, wo man bereits liest, man werde niemals ein genaues Bild der Seele erhalten, denn der Weg dorthin sei weiter und grösser, sowie zu 504b-d, wo Platon nochmals auf diese Unterscheidung und besonders diesen weiteren Weg zurückkommt. Doch diesen weiteren Weg zu gehen, um eine hinreichende Erkenntnis des wahren Wesens der Seele zu tätigen, würde demzufolge

---

<sup>122</sup> Vgl. u.a. auch Steiner, 1992, S. 94f.: „Die von Platon vorgelegte Reflexion auf das sprachliche und sachliche Problem einer angemessenen Darstellung der Seele ihrer „wahren Gestalt“ nach soll m. E. zum einen andeuten, dass die Seele mit einer Redeweise, wie sie für den körperlichen Bereich angemessen ist, nicht zutreffend beschrieben werden kann. Andererseits bleibt aber diese Redeweise unverzichtbar, um überhaupt Aussagen über die Seele zu machen und Philosophieren als den sinnvollen Versuch gut zu leben, weil es sich auf Sein-selbst bezieht, dialogisch zu begründen.“

<sup>123</sup> Vgl. Szlezák, 1976, S. 36ff.

bedeuten, man könnte die Seele losgelöst von ihrer irdischen Gebundenheit und somit losgelöst von ihrem irdischen Leben betrachten, ein Zustand, in welchem wir auf Erden eben weder uns selbst je befinden noch andere Seelen antreffen. Zudem müsste bei der Betrachtung einer anderen Seele in einem solchen Zustand wohl auch der Betrachter die Grenze des Irdischen überschreiten und zu einer übermenschlichen bzw. gleichsam göttlichen Sichtweise gelangen, was ja bei Platon gerade nicht möglich zu sein scheint<sup>124</sup>.

Eine genauere Erkenntnis des Selbst ist offenbar auch aus einem weiteren Grund nicht erreichbar. Bei Platon scheinen ein unmittelbarer Selbstbezug auch bei der Erkenntnis und folglich eine unmittelbare Selbstreflexion bzw. eine unmittelbare Erkenntnis des Selbst seiner selbst grundsätzlich nicht möglich zu sein. Gemäss *Charmides* besteht bei Erkenntnis das Prinzip der Relationalität, d.h., jede Erkenntnis hat einen Gegenstand, etwas, worauf sie sich bezieht<sup>125</sup>. Jede Erkenntnis sei eine Erkenntnis von etwas (ἐπιστήμη τινός, vgl. 165c-169c)<sup>126</sup>. Beim Erkenntnisprozess ist also eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung vorzunehmen. Dabei können Subjekt und Objekt des Erkennens bei Platon nicht unmittelbar in einem zusammenfallen bzw. identisch sein, d.h., ein Erkennendes kann nicht unmittelbar sich selber erkennen, wie man aus der entsprechenden Diskussion im *Charmides* schliessen kann<sup>127</sup>. Dort wird zwar hauptsächlich darüber gesprochen, ob Erkenntnis sich selbst als Gegenstand haben

---

<sup>124</sup> Dagegen meint Szlezák (1976, S. 40, Anm. 23), durch die Aussage in 611c, die gereinigte Seele sei mit dem Verstand bzw. durch das Nachdenken hinreichend zu betrachten (τοιούτων ἱκανῶς λογισμῷ διαθεατέον), sei es ausgeschlossen, dass die Erkenntnis der wahren Natur der Seele bei Platon nicht möglich ist. Nur weil aber eine teilweise Erkenntnis möglich ist, heisst das noch nicht, dass auch eine vollkommene Erkenntnis möglich ist. „Hinreichend“ (ἱκανῶς) könnte nicht nur verstanden werden als „bis zur vollkommenen Erkenntnis“, sondern auch und vielleicht eher als „die beschränkten menschlichen Möglichkeiten hinreichend ausschöpfend“ und Verweis auf den Verstand als angemessenes Erkenntnismittel im Sinne von „die beschränkten menschlichen Möglichkeiten nur mit dem Verstand bzw. mit Nachdenken hinreichend ausschöpfend“. Selbst wenn „hinreichend“ bedeuten würde „bis zur vollkommenen Erkenntnis“, scheint bei Platon eine vollkommene Reinigung der Seele im irdischen Dasein nicht möglich zu sein, so dass wohl auch aus diesem Grund eine vollkommene Erkenntnis der Seele nicht möglich ist. Ein vollkommen gereinigter Zustand der Seele scheint zumindest im irdischen Dasein ein hypothetischer, kein real möglicher zu sein, und demnach wäre auch eine vollkommene Erkenntnis der Seele nur hypothetisch möglich.

<sup>125</sup> Vgl. u.a. Wieland, 1999, S. 310-319: „Jedes Wissen ist Wissen von etwas; es bezieht sich auf etwas. Die Gültigkeit dieses Satzes duldet [bei Platon] keine Ausnahme.“ Und Sue, 2006, S. 129, in der Besprechung des *Charmides*: „Dass es nur ein bestimmtes Wissen gibt, welches auf einen bestimmten Gegenstandsbereich bezogen ist, besagt einerseits, dass jede Erkenntnis einschliesslich des selbstbezüglichen Wissens ein Relationsbegriff ist, und andererseits, dass damit das Wissen als eine zumindest zweistellige Relation zwischen dem Subjekt und dem Objekt zu konstruieren ist.“ Dazu auch Annas, 1985, S. 135f.; Göbel, 2002, S. 41, Anm. 114.

<sup>126</sup> Ähnlich ist auch in Rep. 438c-e bei der Aussonderung der Seelenteile die Rede davon, dass Erkenntnis sich auf etwas Bestimmtes beziehe (ἐπιστήμη ποιοῦ τινός) und Erkenntnis eines Erkennbaren sei (ἐπιστήμη μὲν αὐτῇ μαθήματος αὐτοῦ ἐπιστήμη ἐστίν). Ebenso ist in a.a.O. 477cf. und 478a zu lesen, ein Vermögen, wie beispielsweise Erkenntnis, beziehe sich auf etwas und bewirke etwas.

<sup>127</sup> Zur Diskussion solch unmittelbaren Selbstbezugs im *Charmides* vgl. u.a. Wieland, 1999, S. 311-316, und Sue, 2006, S. 124-135. In 169af. lässt Sokrates zwar offen, ob es solch unmittelbaren Selbstbezug irgendwo gebe, dies scheint jedoch dem Umstand geschuldet zu sein, dass nie letzte Antworten gefunden werden, und andererseits geäussert zu werden, um die Gesprächsführung auf die Frage nach dem Nutzen einer im Folgenden hypothetisch gesetzten Erkenntnis der Erkenntnis zu lenken.

kann, während das Subjekt dieser Erkenntnis nicht thematisiert wird, insofern dieses jedoch Urheber und Träger des Erkenntnisprozesses ist, scheint die Verneinung eines unmittelbaren Selbstbezugs auch auf das Subjekt zuzutreffen. Hierbei gilt es aber wohl weiter zu differenzieren. Denn es scheint bei Platon ja nicht nur ein Objekt der Erkenntnis zu geben, welches vom Subjekt zu unterscheiden ist, sondern eben auch ein Instrument, ein Mittel bzw. Werkzeug der Erkenntnis. Folglich muss unterschieden werden zwischen demjenigen, welches erkennt, demjenigen, welches erkannt wird, und demjenigen, womit erkannt wird. Aufgrund des platonischen Seelenmodells scheint also das übergeordnete Selbst das Subjekt der Erkenntnis zu sein, welches sich des Erkenntniswerkzeugs bedient und sich nicht unmittelbar selber zum Objekt der Erkenntnis machen kann.

In der Selbstreflexion scheint das Selbst lediglich das Seinige unmittelbar zum Objekt der Erkenntnis machen zu können, i.e. alles ihm Zukommende, u.a. die ihm untergeordneten drei Seelenorgane, deren Bedürfnisse, Funktionen, Eigenschaften, Verhaltensweisen und die von ihnen herangetragenen Vorstellungen, Empfindungen etc., eben die in verschiedener Hinsicht und mehrfach betrachteten „jetzigen Zustände und Gestalten“ der Seele. Sich selber hingegen scheint das Selbst nur mittelbar zum Objekt der Erkenntnis machen zu können, indem es sich vermittelt über die drei Seelenorgane gewissermassen selber erschliesst, indem es seine eigene Einwirkung auf das psychische Gefüge erfasst und sich selber indirekt-negativ erkennt, sozusagen sieht, was es *nicht* ist, und sich von seinem Instrumentarium, dem Nicht-Selbst, als Subjekt dieser Einwirkungen<sup>128</sup> und auch dieser Erkenntnis unterscheidet<sup>129</sup>. Was das Selbst sieht, ist es nicht, und was es ist, kann es nicht sehen. Die drei Seelenorgane und ihre Verhältnisse untereinander scheinen somit wie eine Art Spiegel zu wirken, worin sich das Selbst reflektiert und so teilweise selber erkennen kann, wenn auch sehr beschränkt und

---

<sup>128</sup> Über innere Entscheidungsprozesse, Ordnungshandlungen etc. Vgl. auch Karl, 2010, in der Besprechung des *Alkibiades I*: „Wie die von Sokrates benutzten Beispiele hinlänglich zeigen, kann das Selbst nicht anders demonstriert werden, als dass auf die Vermögen verwiesen wird, in denen ein Selbst, und zwar ein individuelles, sich jeweils zeigt“, i.e. auf die spezifische Wirklichkeit bzw. Leistung der Seele (vgl. S. 94). „[...] nur im Gebrauch von uns selbst in einem vorliegenden Handlungszusammenhang tritt das Selbst in seine Wirklichkeit, sowohl für den Handelnden selbst als auch für den anderen“, als „[...] ein sich als handlungsfähige Einheit erfahrendes und für andere erfahrbares Individuum“ (vgl. S. 96). Daraus jedoch zu schliessen, mit dieser Aktivität sei das Selbst schon hinreichend bestimmt, so dass „das Selbst unabhängig von diesem Gebrauch [bzw. der Aktivität] im eigentlichen Sinne nicht ist“, und man die Seele selbst nur ist in der ihr eigenen Aktivität, wie Karl (S. 96f.) es tut, dass also die Existenz des Selbst sozusagen in seinem Sichtbar-Werden aufgeht, scheint weder nötig, noch überzeugend. Es fragt sich denn auch, woraus in einem solchen Modell die Aktivität entspringen sollte. Das Selbst scheint in Platons Modell vielmehr Urheber der Aktivität zu sein, nicht aber die Aktivität selber.

<sup>129</sup> Böhme (2002, S. 50-53, und 2016, S. 327) folgend in Differenz von Selbst und Nichtselbst, i.e. in Abgrenzung von den bzw. in radikaler Veräusserlichung der Humana, in radikaler Distanzierung zu allem, was den Menschen ausmachen kann. Zu den Humana gehören bei Böhme beispielsweise der Leib und die Sprache (vgl. 2002, S. 52) bzw. Anmutungen, Kompetenzen, Ansehen und Vermögen (vgl. 2016, S. 327). Des Weiteren sind bei Platon offenbar v.a. auch die drei Seelenorgane zu diesen Humana zu zählen.

unscharf<sup>130</sup>. Die Spiegelmetapher aus *Alkibiades I* scheint also erweitert werden zu müssen: Nicht nur in anderen Menschen findet diese Spiegelung statt, sondern auch im „anderen“ der eigenen Psyche, als einem zukommendes Nicht-Selbst, mit dem man als Instrumentarium bzw. „Womit“ des Lebens verbunden ist.

Hinsichtlich solcher Spiegelung in sich selber könnte man auch Platons gleichsam methodische Anweisung in Rep. 435e-436c deuten, wonach die Erkenntnis des Seelischen über die Betrachtung der Verhaltensweisen bzw. des Tuns und Leidens der Seele zu tätigen sei. Über die Betrachtung der drei Gestalten und deren Verhaltensweisen, die in jedem von uns seien<sup>131</sup>, kann man sich demnach in dem Sinne selber erkennen, dass man bzw. das Selbst sich in diesem Tun und Leiden der drei Seelenorgane spiegelt. Und das bedeutet, das Selbst spiegelt sich sowohl in den eigenen inneren Entscheidungsprozessen und Ordnungshandlungen als auch im daraus folgenden Verhalten der drei Seelenorgane, den daraus folgenden psychischen Verhältnissen und damit verbunden ebenso in äusseren Verhaltensweisen, in der Lebensführung sowie in den entsprechenden existentiellen Daseinsbedingungen, so dass in all dem gewisse Aspekte der Selbsterkenntnis zu erkennen sind, wie sich bisher bereits gezeigt hat und in den nachfolgenden Kapiteln noch zeigen wird<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Auf diese Weise besteht eine gemäss Wieland (1999, S. 310-319) vermittelte Selbstbeziehung des Selbst durch die Seelenorgane, insbesondere eine mittelbare Reflexion, i.e. über ein Medium gleich einem Spiegel. Bei der Selbstreflexion scheint somit eine dreifache Mittelbarkeit zu bestehen. Da das Erkenntniswerkzeug notwendig ist zur Erkenntnis, d.h., dem Subjekt ohne dieses gar keine Erkenntnis möglich ist, findet jede Erkenntnis über die Vermittlung des Erkenntniswerkzeugs statt. Daher scheint bei Platon jede Erkenntnis mindestens eine zweifache Mittelbarkeit aufzuweisen: Die „deuteros plous“ aufgrund der Defizite des Erkenntnisvermögens sowie die Vermittlung über das Erkenntniswerkzeug. Bei der Selbstreflexion kommt nun eine dritte Vermittlung hinzu, da eben kein unmittelbarer Selbstbezug möglich zu sein scheint, sondern nur die vermittelte Selbstbeziehung über die Reflexion an einem Medium. Dabei betrifft aber das Problem des unmittelbaren Selbstbezugs nicht nur das Selbst als Subjekt, sondern auch das Logistikon als Instrument der Erkenntnis. Auch das Werkzeug, womit erkannt wird, kann sich im Erkenntnisprozess wohl nicht direkt und vollständig auf sich selber beziehen, sondern nur mittelbar, über einen Umweg, so, wie sich gemäss dem Vergleich mit dem Auge im *Alkibiades I* auch dieses nicht direkt selber betrachten kann, sondern nur mittelbar, beispielsweise über Artefakte wie Spiegel. Darüber, wie eine Erkenntnis des Logistikons bei Platon gedacht werden könnte, lässt sich nur mutmassen. Da es aus zwei Unterinstanzen zu bestehen scheint, Vernunft und Verstand, wäre es denkbar, dass die eine Unterinstanz mittels der anderen zumindest teilweise erkannt werden kann. So wäre vielleicht der Verstand mittels Vernunft unmittelbar evident, und die Vernunft durch den Verstand zu erschliessen, u.a. als dessen Inhaltslieferant nebst der Sinneswahrnehmung, beides ebenfalls in Abgrenzung zur restlichen Psyche.

<sup>131</sup> ἐν ἑκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἦθη.

<sup>132</sup> Vgl. dazu auch Hadot, 1991, S. 25: „Sich selbst erkennen bedeutet [bei Platon] entweder, sich als nicht weise zu erkennen (d.h. nicht als *sophos*, sondern als *philo-sophos*, als jemanden, der auf die Weisheit zustrebt), oder aber sich in seinem wesentlichen Sein zu erkennen (d.h., dass wir alles, was nicht wir selbst sind, von unserem wahren Ich abzutrennen fähig sind), oder auch, sich in seiner tatsächlichen sittlichen Verfassung zu erkennen (d.h., sein Gewissen zu prüfen).“

### 2.2.3.2 Unsterblichkeit der Seele

Ungeachtet dessen, ob Platon tatsächlich davon ausging, dass die Seele unsterblich ist, oder ob deren Unsterblichkeit jeweils als Hypothese oder Gedankenexperiment zu verstehen ist, wodurch anderes untersucht werden soll, ist die Frage nach der Unsterblichkeit eng mit der Frage nach dem Wesen des Menschen verknüpft, denn bei Platon ist wohl nur das unsterblich, was die Seele ihrem Wesen nach ausmacht, was diesem zukommt, ist hingegen nicht unsterblich<sup>1</sup>. Entsprechend schreibt er beispielsweise in Leg. 959b vom wahren Wesen eines jeden von uns, das unsterbliche Seele genannt werde<sup>2</sup>. An Platons Ausführungen zur Unsterblichkeit scheint sich also ablesen zu lassen, was er unter dem Selbst des Menschen verstanden hat. Diese Ausführungen präsentieren sich jedoch einmal mehr weder kohärent noch eindeutig. Erschwerend kommt hinzu, dass „unsterblich“ teils wörtlich, teils metaphorisch verwendet wird, um relative Verhältnisse und eine gewisse Hierarchie zum Ausdruck zu bringen, wie schon gezeigt wurde.

In der Diskussion zur Unsterblichkeit der Seele bei Platon haben sich bisher zwei, sich gegenseitig ausschliessende Ansätze durchgesetzt<sup>3</sup>:

1. Die unsterbliche Seele ist vielgestaltig und die ganze dreigeteilte Seele der *Politeia*, jedoch in ihrer wahren Gestalt, d.h. gereinigt von Verunstaltungen durch die Verbindung mit dem Leib und anderen Übeln (vgl. Rep. 611bf.).
2. Die unsterbliche Seele ist eingestaltig und das Logistikon. Thymoeides und Epithymetikon bilden mit ihm im Diesseits eine Gemeinschaft und sind mit ein Grund für dessen Verunstaltung.

Nun werfen aber beide Ansätze Fragen und Widersprüche auf, sei es jeweils innerhalb desselben Dialogs, sei es in Bezug zu anderen Texten, so dass beide nicht vollends zu überzeugen vermögen<sup>4</sup>. Doch mit Platons möglicher Annahme eines übergeordneten Selbst in seinem Seelenmodell scheint es noch einen dritten Ansatz zu geben, der diese Widersprüche auflösen und die verschiedenen Textstellen vereinen könnte: Unsterblich ist das eingestaltige Selbst als primäres Subjekt aller Handlungen, Bewusstseinträger sowie übergeordnete Macht-

---

<sup>1</sup> Für einen Überblick zur Diskussion der verschiedenen Seelenteile und der Unsterblichkeit der Seele vgl. u.a. Erler, 2007, S. 383-386.

<sup>2</sup> τὸν δὲ ὄντα ἡμῶν ἕκαστον ὄντως, ἀθάνατον εἶναι ψυχὴν ἐπονομαζόμενον.

<sup>3</sup> Vgl. Szlezák, 1976, S. 31f.

<sup>4</sup> Vgl. Szlezák, (a.a.O., S. 58) der dazu u.a. meint, „dass es noch keine Interpretation gibt, die alle Zeugnisse der platonischen Seelenlehre zu einer systematischen Einheit zusammenschliessen kann, ohne dem einen oder dem anderen Text Gewalt anzutun“.

und Entscheidungsinstanz, dem die drei sterblichen Seelenteile Logistikon, Thymoeides und Epithymetikon als psychische Organe zukommen. Durch den Tod löst sich dieses Selbst ab sowohl vom Leib als physischem Instrumentarium des irdischen Lebens als auch von den drei Seelenteilen als psychischem Instrumentarium<sup>5</sup>. Nachfolgend sollen nun also die beiden etablierten Ansätze unter Berücksichtigung der dritten Alternative etwas genauer betrachtet und geprüft werden.

Als Hauptnachweis für den ersten Ansatz, die Annahme der Unsterblichkeit der dreigeteilten Seele, wird jeweils auf das Wagengleichnis des *Phaidros* (vgl. 246a-256e) verwiesen. Allerdings gibt es Hinweise, dass es sich beim Wagengleichnis nicht um eine Darstellung der unsterblichen Seele im Jenseits handelt, sondern bestimmter Aspekte des Seelenlebens im Diesseits<sup>6</sup>. Nur schon das schwarze Pferd weist darauf hin, sofern es das Epithymetikon repräsentiert, wie es an zahlreichen anderen Stellen charakterisiert wird. Dessen Hauptbedürfnisse sind Hunger, Durst und der Geschlechtstrieb, die alle auf den Erhalt des Leibs abzielen. Im nicht-irdischen Dasein jedoch ist die Seele losgelöst vom Leib, und damit wäre das Vorhandensein des Epithymetikon im Jenseits sinnlos, oder müsste es zumindest inaktiv sein, was beim schwarzen Pferd ja nicht der Fall ist<sup>7</sup>. Ein weiterer Hinweis auf eine solche Deutung kann auch darin gesehen werden, dass Sokrates in 247c sagt, noch kein menschlicher Dichter hätte je den überhimmlischen Ort besungen, er aber dennoch mehr darüber zu berichten vermag, als demnach möglich sein sollte<sup>8</sup>. Entweder würde dies bedeuten, dass Sokrates kein Mensch, sondern ein Gott wäre, da nur die Götter in den überhimmlischen Bereich einzutreten vermögen, was nicht sehr plausibel erscheint, oder aber, dass das Wagengleichnis nicht

---

<sup>5</sup> Szlezák (1976, S. 34) schreibt zum zweiten Ansatz, nach welchem allein das Logistikon unsterblich ist: „Die psychologische Untersuchung verschiedener Strebungen im Menschen führt auf ein inhomogenes Etwas, das in seiner Ganzheit keineswegs unsterblich ist, aber doch mit dem gleichen Namen „Seele“ bezeichnet wird, der auch dem unzusammengesetzten und unsterblichen obersten Teil des Ganzen zukommt, der überdies die „wahre Natur“ des Zusammengesetzten ausmachen soll.“ Mit der Annahme eines übergeordneten Selbst als „unsterbliche Seele“ verschieben sich die Verhältnisse also derart, dass auch das Logistikon zu den sterblichen Seelenteilen gehören würde, die als inhomogenes Etwas dem unzusammengesetzten Selbst zukommen.

<sup>6</sup> Insofern fiel der *Phaidros* hinsichtlich des zweiten Ansatzes nicht mehr alleine aus dem Rahmen, wie beispielsweise Szlezák (a.a.O., S. 33) meint. Vgl. dazu auch Taylor, 1926, S. 307; Wilamowitz, 1920, S. 467f. Vgl. dazu auch Griswold, 1996, S. 74ff.: „In fact, the palinode as a whole is primarily about the soul; it is a psychology first and a cosmology second.“ (S. 75) „[...] the palinode is above all else a psycho-logy. The topic is the soul; the rest is brought in to the extent necessary to explain what the soul is (this is one reason very little is said about the nature of the hyperuranian beings; these are not even called Forms or Ideas).“ (S. 147)

<sup>7</sup> Demzufolge wäre zwischen einer Diesseits- und einer Jenseitsseele zu unterscheiden. Vgl. dazu auch Guthrie, 1957, S. 11f. Dieser schreibt zu den Pferden als Bestandteilen einer unsterblichen Seele (vgl. a.a.O., S. 19): „[...] of these [the three elements of soul] the lower two can only exist in connection with the possibility of contact with the body [...].“

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch Griswold, 1996, S. 103f. und 151-156: „[...] since if the myth is true, no mortal could recount what Socrates is about to recount [...].“, sozusagen als „superhuman poet“.

wörtlich, sondern metaphorisch zu verstehen ist, insbesondere die Ausführungen zu Jenseits und Wiedergeburt.

Zudem ist der Gesprächsgegenstand des Dialogs zunächst die Liebe, d.h. verschiedene Liebesverhältnisse und Verhaltensweisen in der Liebe. Im Rahmen dieser irdischen Thematik wird das Wagengleichnis erstellt, um dadurch entsprechende Vorgänge im Inneren des Menschen zu betrachten. In 244a-245b werden vier Arten des Wahnsinns genannt, wovon die Liebe als vierter Wahnsinn bezeichnet wird. Um zu zeigen, dass dieser Liebeswahnsinn für den Menschen auch glückszuträglich und nicht nur schädlich sein kann, müsse zuerst die Natur der Seele (ψυχῆς φύσις) untersucht werden (vgl. 245bf.). Daraufhin legt Sokrates dar, dass die Seele unsterblich sei (vgl. 245c-246a), und geht dann über zur Betrachtung der Seele, wozu er sich eben des Wagengleichnisses bedient. Bei dessen Einführung in 246a meint er, von der Unsterblichkeit der Seele sei nun genug gesprochen worden<sup>9</sup>, nun gehe es um ihr Wesen<sup>10</sup>. Dieses zu erkennen sei jedoch eben eine göttliche, i.e. dem Menschen nicht angemessene, und weitreichende Untersuchung (θεία καὶ μάκρᾳ διήγησις), nur womit sich die Seele vergleichen lasse<sup>11</sup>, eine menschliche und leichtere (ἀνθρωπίνη τε καὶ ἐλάττω). Folglich geht es nun nicht mehr um die Unsterblichkeit der Seele, und es wird auch nicht in angemessener Weise deren wahres Wesen dargestellt, sondern das Wagengespann bildet ab, wie die Seele für uns Menschen wahrnehmbar ist, d.h. in ihrem irdischen Dasein, und womit sie sich vergleichen lässt, zum Zweck seelische Prozesse in Liebesangelegenheiten zu beleuchten. So kommt Sokrates in 249d-256e denn auch auf die Liebe als vierten Wahnsinn (τετάρτη μανία) zurück und zeigt anhand des Wagengleichnisses das Verhalten der Seele im Liebesgeschehen auf.

Wenn das Wagengleichnis das Seelenleben im Diesseits abbilden soll, weshalb ist dann aber von Inkorporationen und Göttern die Rede? Wie ist dies zu deuten? Beispielsweise steht in 246cf. geschrieben, die entflügelte Seele schwebt umher, bis sie etwas Festes ergreift, wo sie sich niederlässt, einen irdischen Leib annimmt und fortan in dieser Gemeinschaft mit dem Leib als sterbliches Lebewesen lebt. Ähnlich ist in 248b-249b zu lesen, gewisse Seelen werden u.a. aufgrund schlechter Führung niedergedrückt, und deren Flügel beschädigt, so dass diese Seelen zur Erde fallen und in einen Leib eingepflanzt werden, wobei Sokrates eine Hierarchie der Inkarnationen aufstellt, je nach dem, wie viel man zuvor von der Wahrheit gesehen hat. Ebenso entscheidet die nachfolgende Lebensweise darüber, ob der künftige Reinkarnationszyklus günstiger oder ungünstiger verläuft, wonach derjenige, der gerecht lebt, ein besseres

---

<sup>9</sup> περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς.

<sup>10</sup> περὶ τῆς ιδέας αὐτῆς.

<sup>11</sup> ᾧ δὲ ἔοικεν.



Schicksalslos erhält als derjenige, der ungerecht lebt. Neben menschlichen Seelen ziehen die Seelenwagen der zwölf olympischen Götter mit ihrem Gefolge unter der Leitung Zeus' ebenfalls ihre Bahnen am Himmel, viel Herrliches betrachtend und begehend, wobei diesen von den nicht-göttlichen Seelen folgt, wer will und kann (vgl. 246e-247e), und nun die Ausprägung des Liebesverhaltens davon abhängt, welchem Gott der einzelne menschliche Seelenwagen gefolgt ist (vgl. 252b-253c).

Es gibt gute Gründe, das Wagengleichnis u.a. auch als metaphorische Darstellung der verschiedenen Lebensweisen zu deuten, insbesondere der Unterscheidung der philosophischen Lebensweise von den verschiedenen nicht-philosophischen Lebensformen, in 246a-249d im Allgemeinen behandelt und in 249d-256e bzgl. Liebesverhalten<sup>12</sup>. Ein Hinweis darauf findet sich in der dem Höhlengleichnis ähnlichen Vertikalmetaphorik eines erkenntnisbedingten Aufstiegs, wobei in 249a mit dem unterirdischen Gefängnis der Ungerechten nahezu wörtlich auf die Höhle der Gefangenen verwiesen wird. Liegt der Schwerpunkt beim Höhlengleichnis auf den Erkenntnis- und Seinsstufen, den verschiedenen daraus hervorgehenden Lebenswelten sowie bestimmten, damit verknüpften sozialen Verhältnissen, scheint das Wagengleichnis dagegen gewisse Vorgänge der psychischen Dynamik darzustellen, die zu den verschiedenen Lebensweisen führen<sup>13</sup>. Demgemäss könnte die Auffahrt der Seelen an den überhimmlischen Ort im Nachfolgen der Götter dem Aufstieg aus der Höhle gleichgesetzt und als Metapher für die diesseitige partiell-approximative Erkenntnis des Seienden im Zuge der philosophischen Lebensweise gedeutet werden, während Niedergang zur Erde und Inkarnation in einen Leib sozusagen den Gegenpol dazu bilden, als eine Art Verankerung im irdisch Materiellen, analog zur Gefangenschaft in der Höhle.

Wie an anderen Stellen scheinen die Götter auch im Wagengleichnis das Ideal der philosophischen Lebensweise darzustellen<sup>14</sup>. Ihnen gilt es nachzustreben und sie nachzuahmen. Sie scheinen somit ebenfalls metaphorisch zu deuten zu sein und nicht als Darstellung

---

<sup>12</sup> Vgl. Griswold, 1996, S. 101: „[...] the crucial distinction within Socrates' account of the soul's destiny lies between the category of philosophers and that of all the other soul types; this is clearly the palinode's main diairesis of the human race.“ Dazu auch a.a.O., S. 103.

<sup>13</sup> Das Wagengleichnis könnte somit verstanden werden als Beitrag zur platonischen Seelenlehre hinsichtlich der Triebkräfte, Zugrichtungen und funktionalen Verhältnisse der drei Seelenteile in Bezug zu den verschiedenen Lebensweisen. Szlezáks (1976, S. 57) Aussage, es bleibe bei der schon von Groag (1915, S. 196, 210) herausgearbeiteten Feststellung, dass dem Phaidros-Mythos, wenn überhaupt etwas, die Dreiteiligkeit der Jenseitsseele zu entnehmen sei, so lange man den Seelenwagen als Bild für die in Rep. IV beschriebene Trichotomie der Seele auffasse, ist daher also eher nicht zuzustimmen.

<sup>14</sup> Vgl. auch Graeser (1969, S. 42, Anm. 5), der die Götter fiktive Vergleichsobjekte nennt, und Griswold (1996, S. 97, 99f., 144), der meint, „the symbolic function of the gods in the palinode is important to clarifying the human condition“, als „useful contrast to the human condition and so aids in formulating what the latter is“ (S. 97) sowie als „idealized human types who serve the crucial purpose in the story of helping articulate the notion that we are imperfect in specific ways“ (S. 144).

tatsächlich göttlicher Seelen. In 246af. schreibt Platon dementsprechend, die Pferde und Wagenlenker der Götter sind alle gut, die aller anderen hingegen gemischt. Während es den Göttern mit ihren gleichermassen folgsamen Pferden leicht fällt zu ihrem Mahl steil zum Himmel und darüber hinaus aufzusteigen, gelingt dies allen anderen nur mit Mühe, da deren schwarzes Pferd schwer zu lenken ist (vgl. 247b)<sup>15</sup>. Dabei nähren sich sowohl die göttlichen als auch die menschlichen Seelenwagen bzw. deren Lenker von Erkenntnis. Der Wagenlenker der menschlichen Seelen soll also seine Aufgabe wahrnehmen, den Göttern folgen und so zur Teilhabe am Göttlichen als Schönerem, Weisen und Guten im Himmel und darüber hinaus verhelfen, denn dies bildet die wahrhafte, göttliche Nahrung, wobei dann auch die beiden Pferde angemessen genährt werden können (vgl. 247df.), während weiter unten nur scheinbare Nahrung zu finden ist (vgl. 248b)<sup>16</sup>. Wer sich so viel wie möglich mit dem Göttlichen abgibt, trägt auch das Göttliche in sich, nähert sich diesem an und wird in gewisser Weise selber göttlich (vgl. 249c)<sup>17</sup>. Dieser Leitfunktion gemäss bilden die Götter in 252c-253c schliesslich auch im Liebesverhalten archetypische Muster, welche die ihnen zuvor nachgefolgten Seelen prägen, wenn auch dort vielleicht nicht alle Götter gleichwertig sind<sup>18</sup>.

Und ebenfalls wie an anderen Stellen scheint auch hier in der Metapher eines tierischen Daseins der Gegensatz dieses Ideals dargestellt zu sein. Das schwarze Pferd zieht aufgrund seiner Bedürfnisse nach „niederen“ Lüsten zur Erde und will sich dort umtreiben (vgl. 247b), wo es beim Anblick von Begehrtem unter Umständen kaum mehr zu halten ist, ungestüm und gewaltsam darauf losgeht und sich dabei kaum mehr bändigen lässt (vgl. 253e-254e). Wer also dem schwarzen Pferd und dessen Begierden nachgibt, nicht am Göttlichen teilhat und nach

---

<sup>15</sup> Ob nun die Seelenwagen der Götter jeweils zwei weisse Pferde und kein schwarzes haben, oder aber deren schwarze Pferde derart gezähmt sind, dass sie sich so gut lenken lassen wie weisse und deshalb auch „gut“ genannt werden können, ist nicht eindeutig zu klären, spielt hier aber keine entscheidende Rolle. Schwartz (2013, S. 215, Anm. 11) meint zu Phdr. 246b, Platon weise hier darauf hin, dass im Unterschied zu den Göttergespannen bei Menschen der Wagenlenker das Gespann führe, und die Götter somit gänzlich auf Lenkung verzichten könnten, doch ist diese Stelle nicht zwingend so zu deuten. Zudem scheint 247b, wo man eben liest, das Pferdegespann der Götter sei gleichermassen folgsam oder gut zu lenken (ὄχηματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα), darauf hinzudeuten, dass doch eine Lenkung stattfindet, wenngleich eine viel leichtere als beim Menschen.

<sup>16</sup> In Phdr. 248c schreibt Platon dazu auch, die Seele bleibt unbeschädigt, wenn sie etwas vom Seienden gesehen hat, so dass sie nicht die Flügel verliert, zur Erde fällt und geboren wird. Gemäss der hier dargelegten Deutung scheint die Seele dabei in dem Sinne unbeschädigt zu bleiben, dass ihre Flügel nicht geschwächt, sondern wohl vielmehr gestärkt werden, und sie so in ihrem irdischen Dasein weiter dem Göttlichen folgen kann. Szlezák (1976, S. 56) liest hier dagegen heraus, dass die Seele vom Schicksal der Inkarnationen als „Kreis des Unheils“ verschont bleibe.

<sup>17</sup> Wie bereits erwähnt steht hier zwar nur, ein Gott sei dadurch göttlich, dass er sich beim wahrhaft Seienden aufhalte, doch gilt dies unter Berücksichtigung von Rep. 500cf. und Soph. 216b-d wohl annäherungsweise auch für die Philosophen, die sich damit beschäftigen. Ob in Phdr. 249c bei πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν das Subjekt von ἐστὶν der Verstand der Philosophen (τοῦ φιλοσόφου διάνοια) oder der Philosoph selber (φιλόσοφος) sein soll, ist nicht eindeutig, macht jedoch keinen entscheidenden Unterschied, da der Verstand hier auch pars pro toto stellvertretend für die ganze Seele des Philosophen stehen könnte.

<sup>18</sup> So scheint die Gefolgschaft des Ares in Phdr. 252cf., welche unter Umständen zur Blutrünstigkeit neigt, im Vergleich zu derjenigen anderer Götter nicht in gleichem Masse erstrebenswert zu sein.

unten sinkt, nähert sich dem Tierischen an. In diesem Sinne liest man auch in 248cf., eine menschliche Seele, die wenigstens etwas vom Wahren erblickt hat und somit zum Himmel aufgestiegen ist, wird in der ersten Zeugung nicht in eine tierische Natur eingepflanzt. Eine Seele, die hingegen niemals die Wahrheit gesehen hat und somit nicht zum Himmel aufgestiegen ist, kann niemals die Gestalt von Menschen annehmen, sondern wird als Tier geboren bzw. hat ein tierisches Leben (θηρίου βίος) zu führen (vgl. 249b). Und schliesslich verhalten sich auch in 250ef. all diejenigen auf tierische Art (τετράποδος νόμον), welche verdorben oder bezüglich des Seienden nicht eingeweiht sind, unfähig die Schönheit an sich zu sehen, wobei diese Aussage zum Verhalten in Liebesangelegenheiten wohl verallgemeinert werden kann.

Hierin, zwischen einem göttlichen und einem tierischen Dasein, scheint sich das Spektrum menschlicher Lebensformen zu erstrecken, zwischen Transzendenz, Nachfolgen sowie Nachahmung des Göttlichen und materieller Gebundenheit und Annäherung ans Tierische, zwischen Himmel und Erde, Leichtigkeit und Schwere, Bewegung und Starre bzw. Fliegen und irdischer Verankerung, i.e. zwischen einer gleichsam göttlichen philosophischen und einer gleichsam tierischen nicht-philosophischen Lebensweise. Dies zeigt sich auch in der Hierarchie der Inkarnationen in 248c-249d. Wer am meisten von der Wahrheit gesehen hat, wird als Philosoph geboren, wer am wenigsten davon erblickt hat, als Tyrann, und eben, wer nichts vom Seienden gesehen hat, als Tier<sup>19</sup>.

Zur Beantwortung der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele bei Platon hat auch Rep. X einigen Anlass zur Diskussion gegeben. In 611a-612a ist zu lesen, die Seele zeige sich uns nicht, wie sie in Wahrheit sei, sondern beschädigt und verunstaltet durch die Verbindung mit dem Leib und anderen Übeln. Erst wenn sie von diesen Verunstaltungen befreit sei, würde man nicht mehr nur ihre jetzigen Zustände und Gestalten erkennen, sondern ihre wahre Natur, ob sie viel- oder eingestaltig sei, oder wie es sich sonst verhalte. Allerdings erlaube es der Verstand nicht zu glauben, die Seele sei ihrer wahren Natur nach voll von vielerlei Mannigfaltigkeit, Unähnlichkeit und Verschiedenheit, denn es sei unmöglich<sup>20</sup> für etwas ewig<sup>21</sup> zu sein, das aus

---

<sup>19</sup> Als zweitletzte Gruppe der menschlichen Leben finden sich dabei die Sophisten. In Bezug auf andere, bereits besprochene Stellen, wo die nicht-philosophische Lebensweise der grossen Masse „der vielen“ mehrfach als tierische dargestellt wird, wie es gemäss Phdr. 248af. ebenfalls beim Wagengleichnis der Fall zu sein scheint, wären allerdings auch einige der menschlichen Lebensformen metaphorisch als tierische zu bezeichnen. Damit, dass jeder Mensch wenigstens etwas von der Wahrheit gesehen hat, bringt Platon an dieser Stelle vielleicht einen gewissen Optimismus zum Ausdruck, dass es eben auch für noch nicht philosophische Menschen grundsätzlich möglich wäre, mehr von der Wahrheit zu sehen, wie noch gezeigt werden wird.

<sup>20</sup> Szlezák (1976, S. 43, Anm. 31) folgend, wird hier οὐ ῥᾶδιον als typisch platonische Litotes übersetzt.

<sup>21</sup> Und daher unsterblich (vgl. Rep. 610ef.).

vielm zusammengesetzt sei und sich nicht in der besten Zusammensetzung befinde, so, wie sich die Seele uns jetzt gezeigt habe.

Zunächst ist erneut festzuhalten, dass Platon seine Ausführungen über die Seele wie an anderen Stellen auch hier ausdrücklich relativiert<sup>22</sup>. Trotz dieser Relativierungen scheinen aber einige Anhaltspunkte zu Platons Seelenmodell gegeben zu sein. Dabei stellen sich zu dieser Passage folgende Fragen:

- Was bedeutet hier „viel- oder eingestaltig“?
- Ist die unsterbliche Seele viel- oder eingestaltig?
- Was ist die unsterbliche Seele bzw. ist sie unter den bereits behandelten drei Seelenteilen zu finden?

„Viel- oder eingestaltig“ (εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής, vgl. 612a) scheint auf „Gestalten“ (εἶδη) im nachfolgenden Satz zu beziehen zu sein, worunter wohl nicht etwa verschiedene seelische Ordnungen zu verstehen sind, insbesondere die ungerechte und gerechte seelische Verfassung<sup>23</sup>, sondern die drei Seelenteile Logistikon, Epithymetikon und Thymoeides, die in ihren verschiedenen Zuständen bereits zuvor genügend betrachtet worden seien<sup>24</sup>. „Eingestaltig“ scheint dabei in Abgrenzung zu stehen zur Mannigfaltigkeit, Unähnlichkeit und Verschiedenheit (πολλὴ ποικιλία καὶ ἀνομοιότης τε καὶ διαφορά) als Zusammengesetztheit aus vielem (σύνθετόν ἐκ πολλῶν). Demnach ist „eingestaltig“ gleichzusetzen mit „nicht zusammengesetzt aus vielem bzw. aus verschiedenen Teilen“ und in diesem Sinne „keine Mannigfaltigkeit, Unähnlichkeit und Verschiedenheit aufweisend“. Die Frage, ob die unsterbliche Seele viel- oder eingestaltig sei, scheint daher zu bedeuten, ob sie aus einem oder mehreren Teilen bestehe<sup>25</sup>. Eine klare Antwort auf diese Frage gibt Sokrates nicht, sondern verweist lediglich auf den weiteren Erkenntnisweg, bei dem sich dies zeigen würde. Allerdings scheint er auch durchblicken zu lassen, worauf es seiner Ansicht nach wahrscheinlich hinausläuft. Der Verstand erlaube es eben nicht zu glauben, die Seele sei ihrer wahren Natur nach vielgestaltig. Für Sokrates scheint die unsterbliche Seele also wahrscheinlich eingestaltig im obigen Sinne zu sein.

Fragen wirft auch die nicht beste Zusammensetzung (μὴ τῇ καλλίστῃ συνθέσει) in 611b auf. Es wurde vorgeschlagen, die beste Zusammensetzung als den gerechten und entsprechend die nicht beste Zusammensetzung als den ungerechten Seelenzustand zu deuten, woraus man

---

<sup>22</sup> So spricht Szlezák (1976, S. 36) beispielsweise von einer durch Platon mit Bestimmtheit deklarierten Inferiorität der bisher geübten Betrachtungsweise.

<sup>23</sup> Wie beispielsweise Graeser (1969, S. 37f.) dies deutet.

<sup>24</sup> ἐπεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν.

<sup>25</sup> Zu dieser Interpretation von „viel- oder eingestaltig“ vgl. auch Szlezák, 1976, S. 36-43.

schliessen könnte, dass *in* der besten Zusammensetzung, i.e. in einem gerechten Zustand, eben auch eine zusammengesetzte Seele unsterblich sein könne<sup>26</sup>. Jedoch könnte hier mit σύνθεσις auch die grundsätzliche Zusammengesetztheit aus verschiedenen Seelenteilen gemeint sein. Das Urteil über die Zusammensetzung beträfe folglich die Zusammengesetztheit aus den drei Seelenteilen als solche, nicht einen bestimmten Zustand derselben<sup>27</sup>. Dass die Seele überhaupt so zusammengesetzt ist, wie sie sich bisher gezeigt hat, scheint hier negativ bewertet zu werden, nicht, *wie* diese Zusammensetzung aktuell beschaffen ist. Demgemäss könnte man obige Stelle auch folgendermassen wiedergeben<sup>28</sup>: Eine zusammengesetzte Seele kann nicht unsterblich sein, v.a. in einer derart schlechten Zusammensetzung, in welcher sie sich uns bisher gezeigt hat, d.h. zusammengesetzt aus den drei behandelten Seelenteilen, die auch noch in Konflikt miteinander stehen. Mit μὴ τῇ καλλίστῃ συνθέσει ist somit vielleicht auch eine gewisse Abwertung der anschliessend erwähnten Verunstaltung der Seele durch die Gemeinschaft mit dem Leib und anderen Übeln und dadurch eine gewisse Sehnsucht nach Reinheit, Ablösung vom Irdischen und Transzendenz herauszulesen. In diesem Sinne würde sich vielleicht auch die Seele auf einem weitergehenden Erkenntnisweg viel schöner (πολὺ κάλλιον) zeigen als bisher, eben gereinigt (καθαρόν) von allen Verunstaltungen und befreit von allem Irdischen<sup>29</sup>.

Es spricht also einiges dafür, dass Platon in Rep. X von einer eingestaltigen bzw. einteiligen unsterblichen Seele ausging. Einige Interpreten glauben im Logistikon die eingestaltige unsterbliche Seele zu erkennen, was somit auch das wahre Wesen des Menschen ausmachen müsste. Platon macht jedoch keine eindeutige Aussage dazu, die Sache bleibt unklar. Wenn aber das Logistikon die unsterbliche Seele und das Selbst des Menschen sein soll, weshalb wird dies nicht klar und deutlich gesagt? Das Logistikon wurde bisher ja ausdrücklich benannt, mehrfach betrachtet, und seine Bedeutung wiederholt hervorgehoben. Dessen zusätzliche Bestimmung als unsterbliche Seele und Selbst des Menschen hätte wohl problemlos vorgenommen werden können, auch wenn eventuell noch eine weitergehende Untersuchung nötig sein, und es nie völlig gereinigt und vollkommen erkennbar sein sollte.

---

<sup>26</sup> Vgl. Graeser, 1969, S. 32-35. U.a. aufgrund dieser Deutung der besten und nicht besten Zusammensetzung versteht Graeser (a.a.O., S. 27-40) Rep. X denn auch so, dass Platon dort die Unsterblichkeit der dreigeteilten Seele postuliert, die dann im *Phaidros* wieder aufgegriffen wird. Ebenso geht auch Robinson (1995, S. 51-54) von der Unsterblichkeit der dreigeteilten Seele in Rep. X aus und sieht in der besten Zusammensetzung „the nearest thing to a perfect synthesis“ in Form einer Reinigung und Loslösung vom Leib und den damit verbundenen Beschädigungen der Seele, wobei „the best approximation will presumably be found in the soul of the philosopher“.

<sup>27</sup> Vgl. Szlezák, 1976, S. 38-43.

<sup>28</sup> Wobei μὴ καλλίστῃ ebenfalls als Litotes übersetzt wird.

<sup>29</sup> περικρουσθεῖσα πέτρας τε καὶ ὄστρεα ἃ νῦν αὐτῇ, ἅτε γῆν ἐστιωμένη, γεηρὰ καὶ πετρώδη πολλὰ καὶ ἄγρια περιτέφουκεν. Dabei scheint ἅτε γῆν ἐστιωμένη („wie einem Gast der Erde“) darauf hinzuweisen, dass mit diesen gemäss dem Vergleich mit dem Meeresgott Glaukos benannten Verunstaltungen metaphorisch die Irdischen Bindungen der Seele dargestellt sein könnten.

In Rep. 611df. wird gesagt, um etwas vom wahren Wesen der Seele zu erkennen, müsse man auf ihre Philosophie blicken<sup>30</sup>. Hieraus könnte man schliessen, damit sei gemeint, man müsse auf das Logistikon blicken, und ein Hinweis gegeben, dass dieses das wahre Wesen der Seele ausmache<sup>31</sup>. Doch auch hier ist vermutlich zu unterscheiden zwischen dem Subjekt der Philosophie und dem Mittel dazu, demjenigen, *womit* Philosophie betrieben und Erkenntnis getätigt wird. V.a. in der *Politeia* scheint eben das Logistikon das Werkzeug der Philosophie zu sein, nicht das Subjekt, wenngleich es diesbezüglich eine wesentliche Rolle spielt und somit den ersten Rang im psychischen Instrumentarium einnimmt. Ausserdem schreibt Platon, es sei auf die Philosophie (φιλοσοφία) der Seele, nicht auf das Philosophische (φιλόσοφον) der Seele zu blicken, wie das Logistikon mancherorts auch genannt wird<sup>32</sup>. Hierin könnte ein feiner, aber entscheidender Unterschied liegen. Da Philosophie bei Platon wohl grundsätzlich immer auch als prozesshafter Zustand der ständigen Suchbewegung zu verstehen ist, könnte „auf die Philosophie der Seele blicken“ bedeuten „auf das Philosophieren der Seele blicken“, i.e. „auf die Seele blicken, wenn sie Philosophie betreibt“. Um sich im philosophischen Streben dem Wahren, Guten und Göttlichen trotz menschlicher Beschränkungen möglichst anzunähern, muss sich der Philosoph bei Platon so weit wie möglich vom Leiblichen befreien, d.h. von allem Irdischen und allen damit verbundenen Verunstaltungen. Deshalb ist die philosophierende Seele wohl auch am meisten gereinigt von diesen Verunstaltungen<sup>33</sup>, obschon in ihrem irdischen Dasein niemals vollkommen gereinigt<sup>34</sup>. Und deshalb ist auch bei der philosophierenden Seele am ehesten etwas von ihrem wahren Wesen zu sehen. Zusammenfassend scheint Platon in Rep. X weder von einer zusammengesetzten unsterblichen Seele auszugehen, sondern eher von einer eingestaltigen bzw. einteiligen, noch vom Logistikon als solch eingestaltigen unsterblichen Seele. Aufgrund dessen ist auch hier die Annahme eines übergeordneten Selbst denkbar, welches diese Leerstelle zu füllen vermag, zumal sich in der *Politeia* zahlreiche mögliche Andeutungen auf ein solches finden.

---

<sup>30</sup> ἐκεῖσε βλέπειν [...] εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς.

<sup>31</sup> So beispielsweise Szlezák, 1976, S. 43: „[...] in Begriffen der Seelenteile-Theorie ausgedrückt, kann das nur heissen: auf ihr λογιστικόν [ist zu blicken], denn nur dieses ist der Philosophie fähig [...]“.

<sup>32</sup> Z.B. in Rep. 581b und 586e. Doch auch hier gilt wohl zwischen Subjekt und Werkzeug zu unterscheiden. So kann man ja auch sagen, das Auge sieht bzw. das Auge ist das Sehende, obschon wohl niemand behaupten würde, das Auge sei auch Subjekt des Sehens. Korrekterweise wäre zu sagen: Man sieht mit dem Auge bzw. das Auge ist ein Organ des Sehens.

<sup>33</sup> Vgl. Phd. 64ef.: Der Philosoph löse seine Seele von allen Menschen am meisten vom Leiblichen (ἄρ' οὖν πρῶτον μὲν ἐν τοῖς τοιούτοις δῆλός ἐστιν ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων).

<sup>34</sup> Denn auch der Philosoph kann sich nie von seinem Epithymetikon und Thymoeides trennen und weist daher immer auch inneren Widerstreit auf, selbst wenn nur in minimalem Ausmass. Vgl. dazu auch Szlezák, 1976, S. 42.

Ähnlich wie Rep. 611df. könnte auch Alk. I 133bf. gedeutet werden. Sokrates meint dort, zur Selbsterkenntnis durch die Spiegelung an anderen müsse man am meisten in den Teil der Seele blicken, worin die Arete der Seele (ψυχῆς ἀρετή) sei, die Weisheit (σοφία), sowie in etwas anderes, dem dieser Teil ähnlich sei<sup>35</sup>. Nun gebe es nichts Göttlicheres (θειότερον) in der Seele, als worum Wissen und Vernunft seien<sup>36</sup>, so dass dieses also dem Göttlichen gleiche<sup>37</sup>. Wer somit alles Göttliche erkenne, Gott und die Vernunft, würde auch sich selbst am besten erkennen<sup>38</sup>. Auch hier kann der Eindruck entstehen, das Logistikon sei das Selbst des Menschen. Es erscheint offensichtlich, dass mit diesem göttlichen Seelenteil, worum Wissen und Vernunft seien, und worin somit die Weisheit als Arete der Seele sei, das Logistikon gemeint ist. „Göttlich“ bzw. „dem Göttlichen ähnlich“ scheint es dabei im metaphorischen Sinne zu sein, indem es in der noch zu besprechenden Hierarchie der drei Seelenteile den ersten Rang einnimmt sowie kraft seiner Erkenntnisfunktion den Zugang zum Göttlichen zu eröffnen vermag. Doch wird hier nicht gesagt, dieser Teil der Seele bzw. das Logistikon sei das gesuchte Selbst des Menschen, sondern lediglich, mit Blick darauf und auf das Göttliche könne man sich selber am besten erkennen. Ebenfalls wird nicht gesagt, man könne sich selber auf diese Weise vollkommen erkennen, sondern bloss, indem man *am meisten* auf das Logistikon und das Göttliche blicke und diese erkenne, könne man sich *am meisten* bzw. *am besten* (μάλιστα) selber erkennen. Es scheint sich also auch hier lediglich um eine graduelle, nicht zu vollendende Erkenntnis zu handeln.

Dass nun der Blick auf das Logistikon und das Göttliche am meisten Selbsterkenntnis ermöglichen soll, kann im Kontext des platonischen Gesamtwerks auch anders gedeutet werden als mit der Gleichsetzung von Logistikon und Selbst, durchaus in Übereinstimmung mit der möglichen Annahme eines übergeordneten Selbst. Die Hervorhebung des Logistikon scheint auf dessen Bedeutung für Erkenntnis, die philosophische Lebensweise und das gute Leben zu beruhen. Wie erwähnt ermöglicht zum einen erst die Erkenntnis des Erkenntnisvermögens dessen maximale und reflektierte Nutzung, eben auch zur Selbsterkenntnis. Je besser man also das Erkenntnisorgan und das dadurch gegebene Erkenntnisvermögen erkannt hat, dessen Möglichkeiten, aber auch dessen Grenzen, desto besser kann man auch sich selber erkennen. Zum anderen sind bei Platon bzgl. Arete Zustand, Stellung und Gebrauch des Logistikon entscheidend, wie noch gezeigt werden wird, und somit ein Indikator, an welchem sich der Gesamtzustand der Seele sowie innere Entscheidungsprozesse und Ordnungshandlungen

---

<sup>35</sup> καὶ εἰς ἄλλο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὅμοιον ὄν.

<sup>36</sup> περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν.

<sup>37</sup> τῷ θεῷ ἅρα τοῦτ' εἴκειν αὐτῆς.

<sup>38</sup> καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίῃ μάλιστα.

ablesen lassen, welche wiederum das mutmasslich übergeordnete Selbst als Subjekt derselben widerzuspiegeln scheinen<sup>39</sup>.

Mit dem Blick auf das Göttliche und der Erkenntnis desselben scheint hier auf die Erkenntnis des Guten bzw. der Idee des Guten verwiesen zu werden. Einen entsprechenden Hinweis findet man in 134df., wo das Göttliche und Helle, worauf man in Arete seinen Blick richte, dem Ungöttlichen und Dunkeln gegenübergestellt wird, worauf man in fehlender Arete blicke. Hierbei wird die bereits erwähnte Lichtmetaphorik verwendet, welche eben v.a. auch im Sonnen- (vgl. Rep. 506b-509b) und im Höhlengleichnis (vgl. a.a.O. 514a-518b) bei der Idee des Guten zu finden ist, als Ursache von Erkenntnis und überhaupt allem<sup>40</sup>. Da nun die Idee des Guten Ursache jeder Erkenntnis ist, muss sie auch Ursache der Selbsterkenntnis sein. Die Erkenntnis der Idee des Guten trägt wie zu jeder Erkenntnis auch zur Selbsterkenntnis bei.

Hauptstütze des zweiten Ansatzes zur Unsterblichkeit der Seele, dass allein das Logistikon die unsterbliche Seele sei, bildet der *Timaios*. Gemäss 69b-72d sei das Logistikon als unsterblicher Teil der Seele (ἀρχὴ ψυχῆς ἀθάνατος) im Kopf angesiedelt, das Thymoeides als besserer Teil der sterblichen Seele (τὸ θνητὸν εἶδος / γένος) in der Brust, und das Epithymetikon als deren schlechterer Teil im Bauch. In 89d-90d wird dies wieder aufgegriffen, wo das Logistikon als entscheidende Form der Seele sowie zu ehrender und pflegender Schutzgeist bezeichnet wird, welcher uns von der Erde zu unserer Verwandtschaft im Himmel erhebe, um Unsterbliches und Göttliches zu erkennen, die Wahrheit zu berühren und so an der Unsterblichkeit teilzuhaben, soweit es der menschlichen Natur möglich sei.

Auf den ersten Blick scheint auch bei diesen Passagen allein das Logistikon unsterblich zu sein und das wahre Wesen des Menschen auszumachen. Doch bei genauerer Betrachtung geht eine solche Interpretation auch hier nicht ganz auf, denn auch hier scheint Platon eine Unterscheidung zwischen Gebrauchendem und Gebrauchtem zu machen, wonach das Logistikon ein seelisches Werkzeug ist, wie bereits gezeigt wurde. Ausserdem scheint Platon hier „unsterblich“ und „sterblich“ metaphorisch zu verwenden, um der Hierarchie der drei Seelenteile und der Bedeutung des Logistikon Ausdruck zu verleihen. So wird das Logistikon als unsterblicher Seelenteil von den beiden sterblichen Seelenteilen abgegrenzt, da eben es

---

<sup>39</sup> In diesem Sinne und als Hinweis darauf könnte auch 133b zu verstehen sein, wo die Arete der Seele mit der Weisheit gleichgesetzt wird. Zustand, Stellung und Gebrauch des Logistikon zeigen sich u.a. am Gesprächsverhalten in einer philosophischen Diskussion, beispielsweise darin, wie offen man ist, wie mit Widersprüchen, Widerlegungen, falschen Meinungen umgegangen wird, welche Motive tatsächlich massgebend sind etc., wie Platon mit seinen Dialogen, den unterschiedlichen Gesprächspartnern und deren unterschiedlichen Verhaltensweisen auf positive und negative Weise exemplarisch vorführt.

<sup>40</sup> In der Annahme seiner Echtheit gilt der *Alkibiades I* zwar als früher entstanden als die *Politeia*, doch bedeutet dies noch nicht, dass Platon bei der Abfassung des *Alkibiades I* nicht schon die erst später ausformulierten Vorstellungen der Idee des Guten oder Ansätze dazu gehabt und hier angedeutet haben mag.



allein die entscheidende Form der Seele (κυριώτατον παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδος) und deren Schutzgeist (δαίμων) sei. Diese Hierarchie wird in beiden Passagen deutlich betont. Sie ist herauszulesen in 70af., wo von der Lenkung durch das Logistikon gesprochen wird, dem das Thymoeides dienen und helfen soll das Epithymetikon im Zaum zu halten, wie auch aus den Regungen und Funktionen der drei Seelenteile. Die erkenntnisbringenden Regungen und Funktionen des Logistikon haben bei Platon einen unvergleichlich viel höheren Wert als diejenigen der anderen beiden Seelenteile<sup>41</sup>, denn das Logistikon bildet den Zugang zur Wahrheit, zum Guten, Göttlichen und Unsterblichen (vgl. 90a-d)<sup>42</sup>, und wird wohl in diesem Sinne selber unsterblich (ἀθάνατος) und göttlich (θεῖον) genannt<sup>43</sup>, während das Epithymetikon gar mit einem wilden Tier verglichen wird (ὥς θρέμμα ἄγριον, vgl. 70e).

Darauf, dass hier eher eine solch metaphorische Deutung angemessen ist, scheint auch die Vertikalmetaphorik vom erkenntnisbedingten Aufstieg hinzuweisen, derer sich Platon bei der Erhebung in den Himmel durch das Logistikon bedient<sup>44</sup>. Mit der Ansiedelung des Logistikon im Kopf, das über dem Thymoeides in der Brust und dem Epithymetikon im Bauch thront, findet sie gar in dieser psychophysischen Anatomie ihren Ausdruck. Überhaupt kann der ganze *Timaios* in seiner ausgestalteten Mythologie auch metaphorisch gelesen werden statt streng wörtlich<sup>45</sup>, anstelle einer buchstäblich auszulegenden Welterschaffung und Kosmologie vielmehr die hierarchisch-teleologische und in diesem Sinne vernünftige Weltordnung sowie die Stellung des Menschen darin abbildend<sup>46</sup>, nicht zuletzt auch in protreptischer Funktion, d.h. als Aufruf und Anregung zu Demut und Philosophie und also zur Sorge für die Seele bzw. zum Streben nach dem und Annäherung ans Göttliche. Es scheint also einiges darauf hinzudeuten,

---

<sup>41</sup> I.e. gewaltige und unumgängliche Leidenschaften (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον) wie Lust (ἡδονή) und Unlust (λύπη), Kühnheit (θάρρος) und Furcht (φόβος), Zorn (θυμός) und Hoffnung (ἐλπίς), gemischt mit unvernünftiger Wahrnehmung und zu allem bereitem Verlangen (αἰσθήσει ἄλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασμένοι, vgl. 69cf.) sowie Ehrgeiz (φιλονικίαι) und Begierden (ἐπιθυμίαι, vgl. 90b).

<sup>42</sup> In 90c scheint dabei nicht vom Logistikon die Rede zu sein, das an der Unsterblichkeit teilhat, sondern das Subjekt eher dasselbe zu sein, welches das Logistikon pflegt und ehrt und somit davon verschieden sein müsste, u.a. entgegen Robinson (1995, S. 127), der an dieser Stelle eine Bestätigung des Logistikon als unsterbliche Seele herausliest.

<sup>43</sup> Ähnlich scheint das Logistikon auch in Rep. 490b das mit dem Seienden „verwandte“ (συγγενεῖ) Erkenntnismittel zu sein, womit allein das Seiende zu erkennen sei, indem es den Zugang dazu bildet.

<sup>44</sup> Diese Erhebung in den Himmel durch das im Kopf angesiedelte Logistikon kann auf zweifache Weise gedeutet werden: 1. Indem der Mensch im aufrechten Gang den Kopf zuoberst hat und nicht am Boden herumkriecht wie die Tiere, ist er dem Himmel näher als die Tiere. 2. Damit könnte auch auf die Auffahrt einiger Seelenwagen zum Himmel im Wagengleichnis des *Phaidros* angespielt werden (vgl. 246a-249d).

<sup>45</sup> Zumal eine wörtliche Deutung einige Widersprüche mit sich bringt, vgl. dazu Mesch, 2009b, S. 215f.

<sup>46</sup> Als eine Art Weltentstehungsmythos, in dem Platon gewisse empirische und theoretische Erkenntnisse eingebaut und zu einem System zusammengefügt hat, wobei hinter der materiell-empirischen Welt eine höhere, nicht-materielle vernünftige Ordnung steht, und die stoffliche Struktur von einer nicht-stofflichen bestimmt wird, so wie der menschliche Leib von der Seele, wonach der Mensch also gleichsam ein Abbild des Kosmos darstellt (vgl. dazu auch Phil. 28dff.). Vgl. auch Kutschera, 2002, S. 47: „Umstritten ist jedoch, ob Platon annahm, der Kosmos sei entstanden, ob also die Rede von einer Erschaffung der Welt wörtlich zu nehmen ist, oder ob sie im Sinn eines aitiologischen Mythos nur Mittel der Darstellung ist, während die Welt tatsächlich schon immer existiert hat.“

dass im *Timaios* die Unsterblichkeit bzw. Göttlichkeit des Logistikon nicht wörtlich, sondern metaphorisch zu verstehen ist. Das Logistikon wird wohl als unsterblich und göttlich bezeichnet, nicht weil es die unsterbliche Seele ist, sondern weil es das einzig „philosophische“ und daher auf die Hierarchie der Seelenteile bezogen das ranghöchste und am meisten zu berücksichtigende der seelischen Organe ist. Hinsichtlich Arete, des Seelenheils und damit auch des guten Lebens bildet es bei Platon das allein entscheidende Hilfsmittel und in diesem Sinne den Schutzgeist der Seele, indem es allein durch Erkenntnis den Zugang zum Guten und Göttlichen zu eröffnen vermag.

Zur Stützung der Annahme, das Logistikon sei die unsterbliche Seele, wird meist auch auf den sog. dritten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele im *Phaidon* verwiesen (vgl. 78b-80e). Dort meint Sokrates, das Schicksal alles Zusammengesetzten (σύνθετον) sei es, wieder aufgelöst, dasjenige des Unzusammengesetzten (ἄσύνθετον), nicht aufgelöst zu werden<sup>47</sup>. Dabei sei es am wahrscheinlichsten, dass alles, was sich immer gleich verhalte, unzusammengesetzt, und alles, was sich auf veränderliche und nie gleiche Weise verhalte, zusammengesetzt sei. Aufgrund dessen folgert er, das nicht sinnlich wahrnehmbare Wesen der Dinge (οὐσίᾳ) habe ein eingestaltiges Sein, da es sich immer gleich verhalte, dessen sinnlich wahrnehmbare Manifestationen jedoch würden sich veränderlich verhalten. Beim Menschen sei nun der Leib dem Veränderlichen und also Zusammengesetzten ähnlicher und verwandter, die Seele hingegen sei dem Gleichbleibenden und Unzusammengesetzten ähnlicher und diesem verwandter. Demzufolge sei die Seele dem Göttlichen ähnlicher als der Leib und so zum Herrschen bestimmt, während der Leib beherrscht werde und diene. Zusammenfassend endet Sokrates damit, dass die Seele dem Göttlichen, Unsterblichen, Eingestaltigen (μονοειδές) und Unauflöslichen (ἀδιάλυτον) am ähnlichsten sei, der Leib dagegen dem Menschlichen, Sterblichen, Vielgestaltigen (πολυειδές) und Auflöslichen (διάλυτον), woraus er schliesst, der Leib sei leicht auflösbar und sterblich, die Seele jedoch gänzlich unauflöslich und unsterblich oder zumindest beinahe.

Platons Formulierungen in diesem dritten Unsterblichkeitsbeweis sind voller Unklarheiten und Relativierungen<sup>48</sup>. Platon schreibt lediglich, die Seele sei dem Unzusammengesetzten, Eingestaltigen, Gleichbleibenden und Göttlichen *ähnlich* oder *verwandt* (ὅμοιον / συγγενής) bzw. *ähnlicher* oder *verwandter* als der Leib (ὁμοιότερον / ὁμοιότερον καὶ συγγενέστερον / ὁμοιότατον), nicht, dass sie selbst vollkommen unzusammengesetzt, eingestaltig, gleichbleibend und göttlich sei, was durch die zusätzliche Relativierung „oder zumindest

---

<sup>47</sup> Ähnlich also wie in Rep. 611a f.

<sup>48</sup> Worauf u.a. bereits Robinson (1995, S. 48-50) hingewiesen hat, der von „weakness of the argument“ spricht.

beinahe“ (ἢ ἐγγύς τι τούτου) ebenfalls bestätigt zu werden scheint. Der Status des Leibs als Vergängliches ist hier klar, doch derjenige der Seele nicht ganz, sondern nur annäherungsweise erkennbar. Ebenfalls klar zu sein scheint an dieser Stelle, dass eine unsterbliche Seele eingestaltig sein muss, was aber von der menschlichen Seele offensichtlich nicht einfach so gesagt werden kann<sup>49</sup>. Ausserdem wird auch innerhalb des *Phaidon* der Seelenbegriff uneinheitlich verwendet<sup>50</sup>. In 78b-80e scheint „Seele“ beispielsweise für das Wesen des Menschen in Abgrenzung zum Leib zu stehen, in 64ef. und 67e dagegen, wo der Philosoph als Subjekt, seine Seele und sein Leib voneinander unterschieden werden, scheint „Seele“ eben etwas dem Subjekt Zukommendes zu bezeichnen.

Dafür, dass das Logistikon diese unzusammengesetzte, eingestaltige unsterbliche Seele sein soll, gibt es auch im *Phaidon* keine eindeutigen Belege. Zwar werden epistemische Kapazitäten an mehreren Stellen besonders betont, doch spiegelt dies wohl eher die Bedeutung der Erkenntnis wider, wie überhaupt in Platons Werk, als dass daraus geschlossen werden kann, das Logistikon sei die unsterbliche Seele. So bildet der dritte Unsterblichkeitsbeweis auch nicht die Hauptstütze des zweiten Ansatzes zur Klärung der Unsterblichkeit der Seele bei Platon, sondern wird meist als Ergänzung herbeigezogen. Platon schreibt beispielsweise in 65b-d, die Seele erfasse die Wahrheit<sup>51</sup> im Denken (ἐν τῷ λογίζεσθαι) bzw., wenn sie denke (λογίζεται), so dass ihr dann etwas vom Seienden offenbar werde, wobei ihr dies am besten gelänge, wenn sie nicht vom Leib beeinträchtigt werde. Des Philosophen Seele verachte daher den Leib am meisten, fliehe von ihm und suche danach, für sich alleine zu sein<sup>52</sup>, um soweit wie möglich ohne Gemeinschaft und Berührung mit ihm nach dem Seienden zu streben. Hier kann der Eindruck entstehen, mit „Seele“ sei an dieser Stelle das Logistikon gemeint, woraus man geneigt sein könnte zu folgern, das Logistikon sei die unsterbliche Seele. Doch wie erwähnt scheinen kurz zuvor und danach in 64ef. und 67e wiederum der Philosoph als Subjekt, seine Seele und sein Leib voneinander unterschieden zu werden, und „Seele“ für etwas dem Subjekt Zukommendes zu stehen. Es besteht also die Möglichkeit, dass man auch in 65b-d unterscheiden muss zwischen demjenigen, welches als Subjekt und Gebrauchendes erkennt, und demjenigen, *womit* als Gebrauchtes dieses Subjekt erkennt.

---

<sup>49</sup> Vgl. auch Robinson, 1995, S. 29f. und 48f.: „Yet it [the soul] is apparently not an Idea; it is only „very like“ the Ideas. But if the argument is to succeed it must *be* an Idea. For only the reality of Ideas is absolute, and any declination from this will involve a proportionate lessening in force of all the other epithets attributed to it. Any being other than pure reality will have or be to some degree non-reality, and any being other than the totally incomposite will proportionately risk being decomposed.“

<sup>50</sup> Platon scheint im *Phaidon* u.a. mit Seelenbegriffen unterschiedlicher Traditionen zu spielen, darunter beispielsweise der orphisch-pythagoreische Seelenbegriff (vgl. u.a. Erler, 2007, S. 178f.; Müller, 2009a, S. 142f.).

<sup>51</sup> ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἁπτεται.

<sup>52</sup> ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ’ αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ’ αὐτὴν γίνεσθαι.

In Sokrates' Darlegung der Loslösung und Reinigung der Seele vom Leiblichen wird in 67c „Verstand“ (διάνοια) verwendet, wo jedoch kontextuell scheinbar „Seele“ (ψυχή) verlangt ist<sup>53</sup>, woraus man erneut ableiten könnte, das Logistikon stelle die unsterbliche Seele dar<sup>54</sup>. Doch diese Stelle kann auch anders gedeutet werden. Wie zuvor ausgeführt wird, sind Befreiung und Reinigung der Seele Voraussetzungen für möglichst weitreichende Erkenntnis (vgl. 63dff.). Daher müsste wohl auch das Logistikon als Mittel solcher Erkenntnis und somit entscheidender der drei Seelenteile von dieser Befreiung und Reinigung besonders betroffen sein, weshalb sich Sokrates an dieser Stelle vielleicht darauf beschränkt, um eben dies hervorzuheben. Reinigung des Logistikon ist demnach *Teil* der Reinigung der Seele, aber nicht *gleich* der Reinigung der Seele<sup>55</sup>. Ebenso könnte man aus 79d die Schlussfolgerung ziehen, das Logistikon sei die unsterbliche Seele, wenn geschrieben steht, das Reine, Seiende, Unsterbliche und stets Gleichbleibende könne die Seele im Zustand der Vernünftigkeit (τὸ πάθημα φρόνησις) durch sich selbst betrachten ([ψυχῆς] καθ' αὐτὴν σκοπεῖν). Doch wie bereits gezeigt wurde, scheint dies lediglich im Sinne einer relativen Abgrenzung seelischer Vermögen zur sinnlichen Wahrnehmung so formuliert zu sein<sup>56</sup> und damit zur Gegenüberstellung von Seele und Leib.

Des Weiteren scheint Sokrates im *Phaidon* davon auszugehen, dass die Seele auch im Jenseits irgendeine Form von Erkenntnis tätigt<sup>57</sup>. So heisst es in 70b, um die Unsterblichkeit der Seele nachzuweisen, sei zu zeigen, dass die Seele auch nach dem Tod noch Einsicht habe, oder in 76c, die Seelen hätten schon vor der Geburt in eine menschliche Gestalt Einsicht gehabt. Nur weil jedoch das Logistikon im Diesseits als Erkenntnismittel dient, ist nicht zwingend vorauszusetzen, dass auch eine allfällige Erkenntnis im Jenseits allein durch das Logistikon möglich ist, und nicht vielmehr eine ganz andere Art von Erkenntnis stattfinden könnte, worüber Platon freilich so gut wie nichts sagt. Die Annahme, das Logistikon sei die unsterbliche Seele, passt auch nicht mit dem sog. ersten (vgl. 70d-72e) und vierten Beweis der Unsterblichkeit (vgl. 105d-106e) im *Phaidon* zusammen. Beide stellen die Seele als eine Art

---

<sup>53</sup> Vgl. Robinson, 1995, S. 23: „[...] he goes so far as to use the word „intelligence“ (διάνοια) in a context which clearly demands the term „soul“.“

<sup>54</sup> Dieselbe Überlegung scheint in Tht. 173ef. möglich zu sein, wo man liest, nur der Leib wohne in der Polis, der Verstand (διάνοια) jedoch schweife überall umher, nach neuer Erkenntnis suchend. Allerdings findet sich diese Stelle im Kontext einer Gegenüberstellung von wahrer Philosophie und ihrem Gegensatz. Hierbei steht also im Gegensatz zum Leiblichen, i.e. den einfachen Lüsten und Begierden des Epithymetikon, das Logistikon mit seinem Erkenntnisvermögen im Vordergrund, oder eben die Dianoia pars pro toto stellvertretend für das Logistikon und damit verbunden für eine nach Erkenntnis ausgerichtete Seelenordnung, welche ein solches Herumschweifen erst ermöglicht.

<sup>55</sup> Dies gilt vermutlich auch für Soph. 227c, wo „Reinigung der Seele“ (κάθαρσις τῆς ψυχῆς / καθαρμοὺς περὶ τὴν ψυχὴν) und „Reinigung des Verstands“ (καθαρμοὺς περὶ τὴν διάνοιαν) synonym verwendet werden.

<sup>56</sup> Ähnlich wie in Tht. 185df.

<sup>57</sup> Vgl. Robinson, 1995, S. 23.

Lebensprinzip dar, wonach sie demjenigen, welches sie erfasse, immer Leben bringe<sup>58</sup> und in dieser immanenten Eigenschaft des Belebens den Tod als dessen Gegenteil nie annehmen könne. Demnach sterbe beim Tod zwar das Sterbliche am Menschen, doch das Unsterbliche ziehe unversehrt und unvergänglich weiter. Weshalb nun sollte das Logistikon als einer der drei Seelenteile, wenngleich der wichtigste, dieses belebende Element sein, das ja nicht zuletzt auch den beiden anderen Seelenteilen Lebenshauch einflößen müsste? Dies scheint nicht sehr wahrscheinlich, und Platon eher von einer anderen Vorstellung ausgegangen zu sein, was auch erklären würde, wieso ein nötiges Argument zur Verbindung des Logistikons mit diesem Lebensprinzip fehlt<sup>59</sup>. Und schliesslich scheint aufgrund des dritten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele in 78b-80e die unsterbliche Seele eingestaltig sein zu müssen, wie in Rep. X wahrscheinlich auch hier im Sinne von „einteilig“. Nun hat sich aber gezeigt, dass dies beim Logistikon nicht der Fall, und es vielmehr unterteilt zu sein scheint in Nous und Dianoa. Auch daraus folgt, dass ein solch geteiltes Logistikon wohl nicht die eingestaltige unsterbliche Seele sein kann.

In Anbetracht der genannten Unklarheiten bleibt offen, was die unsterbliche Seele im *Phaidon* sein soll, und wäre eine weitere Differenzierung nötig, um zu klären, wann worüber was genau gesagt wird. Hierbei ist vermutlich davon auszugehen, dass dies Platon bewusst war, und er sich somit bewusst dagegen entschieden hat ein klareres Bild der Seele zu zeichnen<sup>60</sup>. Platons Absicht war offensichtlich eine andere. Die Schwerpunkte des *Phaidon* scheinen woanders zu liegen, u.a. eben in der expliziten und impliziten Darlegung der Bedeutung der Sorge für die Seele, welche unter der Annahme der Unsterblichkeit umso mehr hervortritt (vgl. 107c), und dementsprechend der Bedeutung der philosophischen Lebensweise<sup>61</sup>. Platon liefert auch hier keine systematisch präsentierte, ausgearbeitete Psychologie, sondern spricht nur so viel an, wie ihm für die besprochene Thematik gerade nötig erscheint, wie an so vielen Stellen zu verschiedenen bedeutsamen Themen oft beschränkt auf spärliche Hinweise und Andeutungen. In dieser Unklarheit sind entgegen der Annahme, das Logistikon sei die eingestaltige unsterbliche Seele, auch im *Phaidon* mögliche Hinweise auf ein übergeordnetes Selbst zu finden, welches die eingestaltige unsterbliche Seele sein könnte, während die ihr

---

<sup>58</sup> Vgl. auch Rep. 353d und Krat. 400a.

<sup>59</sup> Vgl. Robinson, 1995, S. 26f.

<sup>60</sup> Vgl. dazu wiederum a.a.O., S. 32: „The remarkable thing is that the same Socrates who is so adamant about correctness of definition in ethical discourse in the so-called „Socratic“ dialogues makes so little attempt to give a coherent and internally consistent definition of the soul in the *Phaedo*.“

<sup>61</sup> Vgl. auch Kutschera, 2002, Bd. 2, S. 7: „Über die Unsterblichkeit der Seele hinaus ist das Thema des Dialogs also auch die philosophische Existenz, die Einheit von Erkenntnis und Leben.“

zukommenden inneren Organe der drei Seelenteile dem Vergänglichen angehören<sup>62</sup>. Für eine solche Interpretation spricht nicht zuletzt die sich durch den *Phaidon* hindurch ziehende personale bzw. personifizierende Sprache, welche auf ein Verständnis der unsterblichen Seele als einer Art inneren Person hinzudeuten scheint<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Übereinstimmend mit Graeser (1969, S. 57-63) ist zwar vermutlich davon auszugehen, dass Platon auch im *Phaidon* von den drei Seelenteilen Logistikon, Epithymetikon und Thymoeides ausging, jedoch scheint man Graesers Annahme der Unsterblichkeit einer dreigeteilten Seele aufgrund einer relativen Eingestaltigkeit durch eine „inferiore Seinsweise der Einheitlichkeit“ und „metaphysische Subordination“ widersprechen zu müssen, wie bereits Szlezák (1976, S. 54f.) gezeigt hat.

<sup>63</sup> Vgl. Robinson (1995, S. 22-26), der von einer „very „personal“ language [...] to describe the soul's activities“ spricht, die auf eine Seele als „counter-person“, „duplicate person“ oder „inner person“ hindeutet, sowie dazu meint: „[...] it is remarkable how internally coherent it all is, how methodically it conspires to lead the reader to imagine the soul under one and only one guise - that of a person.“

## 2.3 Arete

### 2.3.1 Innere Ordnung und umgesetzte Erkenntnis des Guten

Aufgrund des Primats der Seele ist bei Platon der Seelenzustand entscheidend für das gute Leben. Folglich so steht die Sorge für die Seele an erster Stelle, v.a. im Gegensatz zur Sorge für den Leib und allem, was damit verbunden ist (vgl. u.a. Rep. 585b-586b, 591b-d; Leg. 726a-729a). Da das Wesen des Menschen in seiner Seele zu finden sei, müsse für seine Seele sorgen, wer für sich selber sorgen wolle. Wer hingegen für seinen Leib Sorge, Sorge nur für das Seinige, nicht aber für sich selber (vgl. Alk. I 131af.). Dementsprechend betont Sokrates auch in Apol. 29d-30c die Wichtigkeit der Sorge für die Seele, entgegen der Sorge für den Leib, hier durch Ruhm, Ehre, Besitz bzw. Reichtum. Ersteres wird auch in der *Apologia* „Sorge für sich selbst“, Letzteres „Sorge für das Seinige“ genannt (vgl. 36c)<sup>1</sup>. Der Sorge für die Seele ist bei Platon alles andere untergeordnet. Philosophie als Verwirklichung des guten Lebens bedeutet immer auch Sorge für die Seele und umgekehrt.

Solche Sorge für die Seele ist bei Platon das Streben nach bzw. die Bildung von Arete (ἀρετή), zu verstehen als Gutsein, Bestzustand, Eignung oder artspezifisch funktionale Tauglichkeit<sup>2</sup>. Dies wird u.a. im sog. Ergon-Argument in Rep. 352d-354a deutlich, wonach alles sein spezifisches Ergon, seine spezifische Funktion hat. Demnach ist z.B. ein Messer gut, wenn es seinen Zweck, i.e. die Funktion des Schneidens, gut erfüllt. Je besser das Messer schneidet, ein desto besseres Messer ist es auch bzw. desto mehr ist es überhaupt ein Messer, als etwas, das schneiden soll. Auf den Menschen bezogen bedeutet das: Wie zu leben sei, ob man ein gutes oder ein schlechtes Leben führe, ist Angelegenheit der Seele (ψυχῆς ἔργον), so dass es auch eine Arete der Seele (ἀρετὴ ψυχῆς) gibt, nämlich die Verwirklichung des guten Seelenzustandes und damit des guten Lebens<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Wenn Sokrates meint, er werde sich darum bemühen jeden davon zu überzeugen, nicht eher für das Seinige zu sorgen, bevor er für sich selber gesorgt habe: μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν. Gemäss Alk. I 131b wäre jedoch nur die direkte Sorge für den Leib die Sorge für das Seinige, d.h. z.B. für dessen Gesundheit, Stärke oder Schönheit, hingegen Sorge für Ruhm, Ehre, Besitz als mittelbare Sorge für das Leibliche wäre die Sorge für noch Entfernteres als das Seinige.

<sup>2</sup> Im Folgenden wird teilweise auch „Tugend“ in diesem Sinne verwendet, insbesondere, wenn von den Einzeltugenden die Rede ist.

<sup>3</sup> Im Er-Mythos bei der Wahl der nächsten Lebensform durch die Seelen im Jenseits wird dies wiederaufgegriffen (vgl. Rep. 618b-619b). Die Seele ist dort der Entscheidungsträger, bestimmt ihren eigenen Zustand und damit auch die Lebensform und deren Güte, wie noch gezeigt werden wird.

Ohne Arete werde niemand je glücklich werden, selbst wenn man noch so viele materielle Güter, Macht und dergleichen besitze (vgl. u.a. Alk. I 134a-135d; Ep. VII 335df.)<sup>4</sup>. Arete und somit auch Philosophie sind bei Platon des Menschen wertvollstes Gut, woraus alle anderen Güter folgen, für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft (vgl. Apol. 30b, 38a; Euthyd. 279c-282d; Gorg. 507c; Leg. 730c-731d; Prot. 352d; Phdr. 241c; Tim. 47af.)<sup>5</sup>. „Alles Gold auf und unter der Erde wiegt die Arete nicht auf.“ (Leg. 728a) Dies wird beispielsweise bei der Suche nach der wahren Staatskunst im *Gorgias* thematisiert. Die Schlechtigkeit der Seele sei das grösste aller Übel<sup>6</sup> (vgl. 477e). Und so müsse man die Seele von den Begierden zurückzuhalten und dürfe ihr nicht erlauben etwas anderes zu tun, als wodurch sie besser werde, solange sie schlecht, weil unverständlich, zügellos, ungerecht und gottlos sei (vgl. 505b)<sup>7</sup>. Für den Leib werde mittels allerlei materieller Güter gesorgt, während der Sorge für die Seele einzig durch Streben nach bzw. Bildung von Arete (ἀγαθὸς γίγνεσθαι / βέλτιστος ζῆν / ἀσκῶν ἀρετὴν) nachzukommen sei (vgl. 517c-527e), wofür hier exemplarisch Sokrates und seine öffentliche Tätigkeit stehen. Die entscheidende Bedeutung der Sorge für die Seele wird mit dem Jenseitsmythos in 523a-527a veranschaulicht, worin sich die Seelen zuerst von allem Äusseren bzw. Leiblichen zu trennen haben, bevor sie vor das Jüngste Gericht treten können, wo dann eben allein über den Zustand der Seele gerichtet wird. Ähnlich werden auch in Phd. 64ef. und 82d-84b die Sorge für die Seele und das Aufgeben der Ausrichtung nach dem Leiblichen mit Philosophie und dem guten Leben in Verbindung gebracht. Durch die mögliche Unsterblichkeit der Seele wird die Bedeutung der Sorge für sie auch hier eindringlich betont. Die unsterbliche Seele brauche nicht nur Sorge in der Zeit, die wir Leben nennen, sondern für alle Zeit, und deren Vernachlässigung brächte eine furchtbare Gefahr mit sich (vgl. a.a.O. 107c). Ein Versäumnis diesbezüglich wirkt sich bei Platon also nicht nur auf das aktuelle irdische Leben aus, sondern auch auf ein allfälliges Fortleben im Jenseits sowie evtl. nachfolgende irdische Lebenszyklen.

Zur Sorge für die Seele bzw. Bildung von Arete ist bei Platon v.a. Selbsterkenntnis nötig. Gemäss Alk. I 128d-129a bedeutet für sich selbst zu sorgen (αὐτοῦ ἐπιμελεσθαι) sich besser zu machen (αὐτὸν βέλτιον ποιεῖν), und dafür müsse man wissen, was man sei (γινώσκειν τι ἐστὶ αὐτός), bzw. sich selbst erkennen (γινῶναι ἑαυτόν). Wenn man sich selbst nicht erkenne (μὴ

---

<sup>4</sup> Unter Gütern (ἀγαθὰ) ist bei Platon alles zu verstehen, was gut ist oder gut erscheint und somit als wertvoll und erstrebenswert erachtet wird, sei dies materieller Art, oder aber Gesundheit, Ehre, Fertigkeiten, Tugenden etc. Zur Übersicht vgl. Baumgarten, 2009, S. 164f.

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch die Identifikation von Gerechtem und Nützlichem in Alk. I 113d-116e und Gorg. 474cff.

<sup>6</sup> ψυχῆς πονηρία μέγιστον τῶν ὄντων κακόν ἐστιν.

<sup>7</sup> U.a. übereinstimmend mit Leg. 707d, wonach die blosse Lebenserhaltung nicht das Wertvollste sei für den Menschen, sondern dass man möglichst gut werde und es bleibe, solange man lebe.



γινώσκειν αὐτὸν), könne man nicht wissen, was schlecht und gut für einen sei (vgl. a.a.O. 133c-134b). Und nur, wenn man wisse, was gut für die Seele sei, und was schädlich, könne man sich um sie sorgen bzw. sie heilen (vgl. Prot. 313a-314a). Wenn man also das Wesen des Menschen erkannt hat, kann man auch erkennen, was gut und schlecht für den Menschen im Allgemeinen ist, so dass daraufhin die angemessene Betrachtung, Prüfung und Veränderung der eigenen Lebensweise vorgenommen werden kann. Da es sich bei Platon eben um anthropologische Selbsterkenntnis handelt, und das Gute objektiv gegeben ist, haben die daraus zu ziehenden Schlussfolgerungen über ein gutes oder schlechtes Leben auch allgemeine Gültigkeit. Ein gutes Leben ist nicht nur für gewisse Menschen ein gutes Leben, für andere, die sich in anderen Umständen befinden, jedoch vielleicht nicht, sondern die Prinzipien dieses guten Lebens gelten grundsätzlich für alle Menschen. Daher ist die philosophische Lebensweise bei Platon eigentlich für jeden die anzustrebende, selbst wenn einem dies nicht bewusst sein sollte.

Auf Grundlage seines strukturell geteilten Seelenmodells scheint Arete bei Platon ein Zustand der guten inneren bzw. seelischen Ordnung zu sein, einer Ordnung der verschiedenen Seelenteile und ihrer Verhältnisse untereinander. In Gorg. 504b-505b ist dazu zu lesen, die gute und tugendhafte Seele befände sich in einem Zustand der Ordnung (τάξις τε καὶ κόσμος), sowie in a.a.O. 506df., Arete bilde sich durch Ordnung, so dass auch eine Seele, die eine gewisse bzw. eine gute Ordnung aufweise, besser sei, als eine ungeordnete Seele bzw. eine Seele mit einer schlechten Ordnung<sup>8</sup>. Hierbei gibt es bei Platon nur „eine Gestalt der Arete, aber unzählige der Schlechtigkeit“<sup>9</sup>, wovon vier besonders zu nennen seien, nämlich die bereits erwähnten vier seelischen Verfallsformen analog der entsprechenden Staatsverfassungen (vgl. Rep. 445c, 544d-545a). Diese *eine* gute innere Ordnung beruht auf einer Hierarchie der drei Seelenteile. In Platons Seelenmodell scheint somit eine doppelte Hierarchie zu bestehen. Nicht nur scheint das mutmassliche Selbst den drei Seelenteilen übergeordnet zu sein, sondern herrscht auch unter den drei Seelenteilen eine Rangordnung, in der das Logistikon den ersten Rang einnimmt, das Thymoeides den zweiten, und das Epithymetikon den dritten. Die Erkenntnis dieser

---

<sup>8</sup> Zu dieser Stelle im *Gorgias* vgl. auch Karl, 2010, S. 174-176: „[...] jede Tätigkeit, welche im umfassenden Sinn etwas hervor- oder zustande bringt, und das heisst auch jedes Handeln, [ist] an einer Ordnung orientiert. Wie an späterer Stelle des *Gorgias* aus[ge]führt (vgl. 506d4-e4), ist diese Ordnungsstruktur des Zieles nicht eine beliebige, sondern es ist jeweils diejenige Ordnung, durch welche das bestimmte Sein des Jeweiligen in bestmöglicher Ausprägung hervortritt - seine Vortrefflichkeit, seine ἀρετή.“ Und auch a.a.O., S. 204f.: „Die ἀρετή der in sich differenzierten Seele besteht demnach in einer *Ordnung* ihrer Teile - der Einsicht und der Begierde, die einen strukturellen Zusammenhang bilden müssen, der nicht als eine blosse Einheit aufzufassen ist, sondern als ein *Zusammenstimmen* der miteinander strittigen Strebungen oder Seelenteile.“

<sup>9</sup> ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἅπειρα δὲ τῆς κακίας.

Hierarchie der drei Seelenteile ist also ein weiterer Aspekt der partiell-approximativen Selbsterkenntnis und stellt eine entscheidende Voraussetzung der Bildung von Arete dar.

Ersichtlich wird diese Hierarchie der drei Seelenteile beispielsweise in der *Politeia* bei der Forderung nach Herrschaft der Philosophen (vgl. 441df., 473b-e, 519e-520d), die innerhalb der Analogie von Seele und Staat das Logistikon verkörpern und am besten dazu geeignet sind das wahrhaft Gute zu erkennen<sup>10</sup>. Die Stützung der Philosophen wie auch die Um- und Durchsetzung ihrer Beschlüsse in der Kallipolis ist Aufgabe der Wächter, welche das durch diese Funktion an zweiter Stelle stehende Thymoeides darstellen. Das Epithymetikon wird repräsentiert durch die grosse Masse der Gewerbetreibenden und besetzt den dritten Rang, da diese nicht zu Erkenntnis und politischer Verantwortung fähig sind. Dementsprechend wird das Logistikon wiederholt als der beste Seelenteil bezeichnet, der über die beiden anderen als schlechtere Teile herrschen soll (vgl. 431a, 432af., 603a, 604d, 606a), und damit eine Abgrenzung des philosophischen von den beiden nicht-philosophischen Seelenteilen vollzogen.

Auch im dreigestaltigen Fabelwesen (vgl. Rep. 588b-592b) ist diese Hierarchie abgebildet. Hier ist eine zweifache Rangordnung der inneren Gestalten zu erkennen. Bzgl. physischer Stärke steht das vielköpfige Tier an erster Stelle, gefolgt vom Löwen, wogegen der innere Mensch mit nicht geringem Unterschied die schwächste Gestalt ist. Hinsichtlich eines guten Lebens hat bei Platon jedoch der innere Mensch den ersten Rang inne, ebenfalls gefolgt vom Löwen, und ist dem Hybriden schliesslich der letzte Platz zugeteilt, erkennbar an dessen Abbildung als wildes Tier. Durch die Darstellung des Logistikon als inneren Menschen scheint Platon anzudeuten, dass es dasjenige ist, welches den Menschen erst zum Menschen macht. Nur der Mensch besitzt ein Logistikon, jedenfalls im von Platon beschriebenen Format, über ein Epithymetikon und ein Thymoeides hingegen verfügen scheinbar in gewissem Masse auch Tiere<sup>11</sup>. Herrscht nun das Menschliche über das Tierische, sei dies gut und tugendhaft, knechtet hingegen das Tierische das Menschliche, führe dies zu allerlei Übeln.

Die Hierarchie der drei Seelenteile wird ebenfalls im Wagengleichnis (vgl. Phdr. 246a-256e) illustriert. Der erste Rang des Logistikon ist hier offenkundig, zum einen aufgrund der Darstellung als Wagenlenker und somit ebenfalls innerer Mensch im Gegensatz zu den beiden Tieren, was darauf schliessen lässt, die Pferde besäßen grundsätzlich eine ähnliche Natur oder

---

<sup>10</sup> Diese Stellung der Philosophen bzw. des Logistikon wird im Schiffsgleichnis (vgl. Rep. 488a-489d) bestätigt und nochmals hervorgehoben, wo der wahre Steuermann, der eben die Philosophen bzw. das Logistikon verkörpert, nach dem Kapitän an erster Stelle der Besatzungshierarchie zu stehen scheint. Er ist der einzige, welcher der Steuermannskunst kundig und somit dazu fähig ist, das Schiff richtig zu lenken.

<sup>11</sup> Vgl. dazu auch Mx. 237d.

hätten zumindest mehr miteinander gemeinsam als mit dem Lenker<sup>12</sup>. Demgemäss werden in 253c auch die zwei „rossgestaltigen“ Seelenteile in einem Zug genannt und dem Lenker gegenübergestellt. Zum anderen ist die Rollenverteilung zwischen Lenker und Pferden klar unterschieden<sup>13</sup>. Während der Lenker erkennt und lenkt, vernehmen die Pferde dessen Befehle und gehorchen, oder eben nicht. Dadurch wird auch hier die Abgrenzung des philosophischen Seelenteils von den beiden nicht-philosophischen vorgenommen und betont. Der zweite Rang des Thymoeides wird gekennzeichnet durch die Beschreibung des weissen Pferds, und das Epithymetikon als unvorteilhaft dargestelltes schwarzes Pferd nimmt offensichtlich den letzten Rang ein.

Und auch in Tim. 69c-71a und 89d-90d kommt diese Hierarchie zum Ausdruck. Wie bereits erwähnt wird dort das Logistikon in wohl metaphorischer Weise als unsterblich und göttlich bezeichnet<sup>14</sup>, die beiden anderen Seelenteile dagegen als sterblich, und davon das Thymoeides als besserer, das Epithymetikon als schlechterer Teil, woraus nur niedere Bedürfnisse entspringen, erneut verglichen mit einem wilden Tier, das lärmt, schreit und anzubinden sei, unfähig vernünftiges Reden zu verstehen und sich stattdessen Trugbildern und Einbildungen hingebend (vgl. 70ef.). Das Logistikon, das den Zugang bietet zu Wahrheit, Gutem und Göttlichem (vgl. 90a-d), soll mit Unterstützung des Thymoeides die Führung übernehmen und das Epithymetikon bändigen (vgl. 70af.). Einmal mehr scheint hier das Logistikon als philosophischer Seelenteil von den beiden nicht-philosophischen besonders abgegrenzt zu werden.

Was sind nun die Kriterien dieser Hierarchie der drei Seelenteile? Weshalb nimmt das Logistikon zweifellos den ersten Rang ein, das Thymoeides den zweiten, und das Epithymetikon den dritten? Wie gezeigt gründet das gute Leben bei Platon auf Erkenntnis des Guten, denn nur dadurch kann man auch daran teilhaben und es im eigenen Leben verwirklichen. Der einzige Weg zum Guten und zum guten Leben führt also über das Erkenntnisvermögen und somit über das Logistikon. Auf dessen Stimme ist zu hören, denn von allen inneren Stimmen kommen dessen Aussagen der Wahrheit am nächsten. Das Logistikon ist der erste Ratgeber (βουλευτικόν, vgl. Rep. 440ef.) und Richtungsweiser im Streben nach dem Guten. Nur mithilfe des Logistikon könne für das grösstmögliche Gesamtwohl der „seelischen Gemeinschaft“ gesorgt werden (vgl. u.a. Rep. 442c). Wertmassstab für die Hierarchie der Seelenteile ist also deren Beitrag zur Erkenntnis, i.e. zur Erkenntnis des Guten,

---

<sup>12</sup> Vgl. Schwartz 2013, S. 215.

<sup>13</sup> Vgl. a.a.O., S. 217, Anm. 17.

<sup>14</sup> Ähnlich auch in Alk. I 133c.

und dadurch zur Annäherung ans Gute wie auch zur Umsetzung des Guten. Aufgrund dessen erklärt sich auch die mehrmals vollzogene klare Abgrenzung zwischen dem Logistikon als in diesem Sinne philosophischen Seelenteil zu den beiden nicht-philosophischen Seelenteilen, wobei das Thymoeides zumindest im Idealfall, als Gehilfe des Logistikon (ἐπικουρητικόν, vgl. Rep. 440ef.), ebenfalls einen gewissen Anteil zur Erkenntnis beizusteuern vermag, wenngleich bloss in unterstützender Funktion.

Gemäss dieser Hierarchie gestaltet sich nun die gute innere Ordnung. Dem Logistikon soll die innere Führung übertragen werden, während Thymoeides und Epithymetikon gezügelt und eingeschränkt werden müssen, und das Thymoeides als Gehilfe des Logistikon zu dienen hat, so dass der Suche nach Erkenntnis und Annäherung ans Gute nichts im Wege steht, und für das grösstmögliche Wohl der gesamten Seele gesorgt ist (vgl. u.a. Rep. 441e-442b). Dieser Ordnungsprozess wird zuweilen auch als Reinigung (κάθαρσις) bezeichnet, und d.h. v.a. Reinigung vom Leiblichen bzw. von der Knechtschaft und Beeinträchtigung durch niedere leibliche Bedürfnisse und Begierden. In Phd. 64d-69d ist die Rede von einer Ablösung oder Reinigung der Seele vom Leiblichen und dessen Lüsten, wobei dies dem philosophischen und somit tugendhaften Menschen am besten gelinge. Wahre Arete sei Reinigung von niederer Lust und Unlust. Ebenso wird Arete in Soph. 227c-228e Reinigung der Seele genannt, bei welcher zwei Arten von Schlechtigkeit angegangen werden sollen, die eine als Krankheit, die andere als Hässlichkeit bezeichnet. Zur Krankheit der Seele zählen innerer Widerstreit, Feigheit, Unbändigkeit und Ungerechtigkeit, zu deren Hässlichkeit Masslosigkeit und Unverstand.

Platon unterscheidet vier Kardinaltugenden, die als Erscheinungsformen der guten inneren Ordnung betrachtet werden können: Tapferkeit (ἀνδρεία), Weisheit (σοφία) bzw. Vernünftigkeit (φρόνησις), Besonnenheit (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη)<sup>15</sup>. Tapferkeit sei Standhaftigkeit trotz Gefahr aufgrund von Erkenntnis des Gefährlichen und Gefahrlosen (vgl. Lach. 192a-d, 194d-195a; Prot. 359c-360e), die Aufrechterhaltung der vom Logistikon vorgegebenen Ansicht über das zu Fürchtende (vgl. Rep. 429b-d, 430b, 442bf.). Man muss erkennen, was wirklich gefährlich ist, und dem standhalten. Dies umfasst nicht nur das Ankämpfen gegen Ängste und Schmerzen, sondern auch gegen gewisse Begierden und Lüste (vgl. Leg. 633c-634a). Weisheit wird bei Platon erstaunlicherweise nicht ausführlich behandelt. Aus Rep. 428a-429a und Tht. 145df. geht hervor, dass darunter vermutlich eine Art Wohlberatenheit, Lebensklugheit oder Urteilskraft aufgrund kumulierter Erkenntnis zu verstehen ist. Weisheit ist also nicht nur gesammeltes Wissen, sondern auch die gelungene

---

<sup>15</sup> Vgl. u.a. Leg. 963aff. und Rep. 427eff. In Gorg. 507a-c sowie Prot. 329c-334c und 349aff. wird zudem Frömmigkeit (δσιότης) genannt, welche auch Gegenstand des Dialogs *Euthyphron* ist.

praktische Anwendung oder Umsetzung desselben. Dies zeigt sich u.a. in Euthyd. 279c-282d, wonach Erkenntnis bzw. Weisheit zum richtigen Gebrauch jeder Sache nötig ist. Weisheit scheint ferner einen Idealzustand darzustellen, der zwar anzustreben, jedoch nicht vollkommen zu erreichen ist. Dies kann u.a. herausgelesen werden aus der Relativierung der Weisheit Sokrates', die eben darin besteht, nicht zu meinen, er wisse etwas, das er tatsächlich nicht weiss, sondern sich seines Nichtwissens bewusst zu sein (vgl. Apol. 21a-23c), als die menschliche, i.e. die menschenmögliche, Weisheit. Vollkommen weise hingegen könne nur ein Gott sein (vgl. Phdr. 278d).

Eine klare Definition von Besonnenheit ist bei Platon nicht zu finden<sup>16</sup>. Wörtlich bedeutet σωφροσύνη „gesundes Gemüt, gesunder Sinn oder Geist“ und scheint eine reflexive Komponente aufzuweisen<sup>17</sup>, wobei zwei Aspekte der Besonnenheit unterschieden werden können: Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung<sup>18</sup>. In Alk. I 131b und 133c beispielsweise wird Besonnenheit gleichgesetzt mit „sich selbst zu erkennen“ (ἐαυτὸν γινώσκειν) und desgleichen im *Charmides* (ἐαυτὸν σωφρονεῖν / γινώσκειν ἐαυτόν, vgl. 164cff.)<sup>19</sup>. Der Aspekt der Selbstbeherrschung bedeutet Zügelung und Mässigung der Begierden mittels Erkenntnis, so dass man dasjenige tun kann, was man als richtig erkannt hat<sup>20</sup>. Selbstbeherrschung in diesem Sinne bildet also eine entscheidende Voraussetzung für bewusstes, überlegtes Handeln. U.a. wird Besonnenheit in Gorg. 491df. bestimmt als Herrschaft über einen Teil seiner selbst bzw. über Lüste und Begierden<sup>21</sup>. Im *Phaidros* ist zur Besonnenheit zu lesen, sie sei die innere Herrschaft der Meinung, die mit Nachdenken zum Besten führe. Ihr gegenübergestellt wird die Hybris als vielgestaltige Herrschaft der Begierde, welche ohne Überlegung zur leiblichen Lust ziehe, die nach Besserem strebende Meinung knechte und sich beispielsweise als Schlemmerei und Trunksucht äussere (vgl. 237e-238b). Ebenfalls findet sich mit einigen Exkursen auch in Leg. 635e-650b eine lange Betrachtung der Besonnenheit als Selbstbeherrschung (ἄρχειν

---

<sup>16</sup> Wie Steiner (1992, S. 25f.) gezeigt hat, besteht bereits vor Platon eine zweideutige Tradition der Sophrosyne.

<sup>17</sup> Vgl. Wieland, 1999, S. 311f.

<sup>18</sup> Vgl. dazu auch Göbel, 2002, S. 55, obwohl er die beiden Aspekte nicht klar auseinanderhält, sondern teilweise vermischt, sowie Selbstbeherrschung als Manifestation bzw. praktische Anwendung der Selbsterkenntnis betrachtet.

<sup>19</sup> Wenn auch Platon im *Charmides* alle Bestimmungsversuche der Besonnenheit als Selbsterkenntnis zumindest vorläufig scheitern lässt. Besonnenheit als Selbsterkenntnis findet man auch angedeutet in Tim. 72a, wo es heisst, es komme nur besonnenen Menschen zu, sich selbst zu erkennen.

<sup>20</sup> Sue (2006, S. 55f.) stellt bei Platon spätestens ab der *Politeia* eine Stärkung der Subjektivität und Differenzierung des traditionellen Begriffs der Besonnenheit fest, wonach Besonnenheit nun auf reflexivem Bewusstsein beruht, „in dem Sinne, dass man über die eigene Handlung selbständig entscheiden und sie kritisch reflektieren kann“. Vgl. auch Karl, 2010, S. 207: „Selbstbeherrschung ermöglicht nicht nur, dass sich die intellektuellen Vermögen ungestört von den auf das Angenehme ausgerichteten Begierden betätigen können, dass ich meine besten Kräfte auch in Anspruch nehmen kann, sondern die Leitung der Begierden durch die Vernunft ist gleichfalls die Voraussetzung für ein Handeln nach eigenen Einsichten.“

<sup>21</sup> αὐτὸν ἐαυτοῦ ἄρχειν / ἐγκρατὴς αὐτὸν ἐαυτοῦ / τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχων τῶν ἐν ἐαυτῷ.

αὐτῶν)<sup>22</sup>, u.a. am Beispiel des Weintrinkens. Auch in der *Politeia* herrscht in Besonnenheit das kleinere Bessere in der Seele, i.e. das Logistikon, über das Schlechtere, als Beherrschung gewisser Lüste und Begierden sowie Mässigung derselben (vgl. 430e-432a, 442cf.)<sup>23</sup>. Diese Mässigung des Epithymetikon ist allerdings nicht zu verstehen als gleichsam gewaltsame Repression oder Suppression desselben, sondern sie soll in Einmütigkeit (ὁμόνοια), Zusammenstimmung (συμφωνία), Harmonie (ἁρμονία) und Freundschaft (φιλία) erfolgen, insbesondere in Übereinkunft darüber, wer herrschen soll, so dass kein innerer Widerstreit entsteht (vgl. 442cf.)<sup>24</sup>. In 571d-572a schliesslich wird Besonnenheit erneut in Verbindung gebracht mit Selbsterkenntnis (σύννοια αὐτὸς αὐτῷ) wie auch mit unter Selbstbeherrschung hergestellter innerer Ordnung.

Zur Gerechtigkeit steht geschrieben, dass sie sich beim Einzelnen bzw. in der Seele des Einzelnen auf dieselbe Weise zeige wie im Staat, indem jeder resp. jedes das Seine tue, das seiner Natur Entsprechende (τὰ αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττειν, vgl. Rep. 434d-435a, 441cf.). Gerechtigkeit scheint also ein Attribut des gesamten Ordnungszustands zu sein, als „wahrste und beste Gleichheit“ (ἀληθεστάτη καὶ ἀρίστη ἰσότης), als naturgemässe, verhältnismässige Zuteilung (vgl. Leg. 757b-d). In einer gerechten Ordnung werde jedem das ihm Gebührende gegeben, und damit nicht nur einem Stand bzw. einem Seelenteil, sondern der ganzen Polis bzw. der ganzen Seele als Gemeinschaft Sorge getragen (vgl. Rep. 420b-d, 421bf.)<sup>25</sup>. Dies bilde die Voraussetzung für ein freundschaftliches Verhältnis untereinander (vgl. Alk. I 127bf.; Leg. 757a). Gemäss Platons Seelenmodell soll also in einer gerechten inneren Ordnung jeder Seelenteil die naturgemäss ihm zukommende Funktion erfüllen, um die Arete der gesamten Seele zu verwirklichen. Und das bedeutet insbesondere, dass das Vernünftige über das weniger Vernünftige oder Unvernünftige herrschen muss, nicht das Stärkere über das Schwächere<sup>26</sup>.

Zur Betrachtung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Seele wird in Rep. 588b-592b gar eigens das Seelenbild des dreigestaltigen Fabelwesens entworfen. Dort heisst es, man dürfe die inneren Tiere nicht zügellos lassen und nur sie füttern, sondern auch der innere Mensch müsse gestärkt werden. Der innere Mensch dürfe nicht verkümmern, denn, was für ihn gut sei, sei auch gut für den ganzen Menschen. Gerecht und gut sei somit die Herrschaft des

---

<sup>22</sup> Im Gegensatz zur Zügellosigkeit (ἀκράτεια ἡδονῆς).

<sup>23</sup> Ähnlich erwähnt auch in Phd. 68c.

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch Karl, 2010, S. 204. Und Schwartz, 2013, S. 148f.: „Es handelt sich also nicht, das scheint Platon hier wichtig zu sein, um eine Unterdrückung der Begierden, eine despotische Herrschaft.“

<sup>25</sup> Das könnte man gemäss Platons wiederholt verwendeten Analogie von Seele und Staat u.a. auch aus Leg. 715a-d herauslesen, zumal diese Analogie in a.a.O. 626d-627d ausdrücklich erwähnt wird.

<sup>26</sup> Vgl. die von Thrasymachos zurückgewiesene Definition von Gerechtigkeit in Rep. 338a-342e.

Menschlichen über das Tierische, so dass der innere Mensch alle Gestalten untereinander und mit sich selbst befreunden und gemeinschaftlich für alle sorgen könne, ungerecht und schlecht jedoch diejenige, in der das Zahme unter die Gewalt des Wilden gebracht werde, so dass Widerstreit herrsche, und das Beste vom Schlechtesten geknechtet werde, was zu allerlei Untugenden führe. Ebenso findet sich diese gerechte Ordnung bei der Ansiedlung der Seele im Leib in Tim. 69c-71a, selbst wenn nicht explizit als solche benannt: Das in der Brust sich befindende Thymoeides soll dem im Kopf innewohnenden Logistikon gehorchen und gemeinsam mit diesem die Begierden zügeln, damit das Beste herrschen könne, ohne dabei das Epithymetikon und seine Begierden zu unterdrücken, sondern ihm die angemessene Nahrung gebend. Dies wird in a.a.O. 89d-90d wieder aufgegriffen. Dort ist die Rede von der Leitung des Logos, i.e. des Logistikon, sowie erneut davon, jedem Seelenteil die ihm angemessene Nahrung zukommen zu lassen.

Die Abgrenzung der Besonnenheit von der Gerechtigkeit ist bei Platon nicht ohne Weiteres klar, da sie sich zuweilen in mehrfacher Hinsicht zu überschneiden scheinen, und dies teilweise gar im selben Werk. Die Bestimmung der guten inneren Ordnung als Herrschaftsverhältnis, in dem das Logistikon die innere Herrschaft innehaben, und das Epithymetikon gezügelt werden soll, findet sich beispielsweise sowohl bei der Besonnenheit als auch bei der Gerechtigkeit<sup>27</sup>. Dennoch werden Besonnenheit und Gerechtigkeit jeweils gesondert genannt, auch direkt nebeneinander, weshalb vermutlich davon auszugehen ist, dass Platon darunter auch Verschiedenes verstanden hat. Ein Unterschied findet sich im Aspekt der Selbsterkenntnis bei der Besonnenheit, welcher in Zusammenhang mit Gerechtigkeit nicht erwähnt wird. Zudem bezieht sich Besonnenheit auf den Ordnungsaspekt der inneren Herrschaftsverhältnisse, wobei die Zügelung des Epithymetikon durch das Logistikon im Vordergrund steht, und dessen Gegenteil in der Zügellosigkeit des Epithymetikon zu finden ist<sup>28</sup>. Dementsprechend wird das Epithymetikon verschiedentlich mit einem wilden Tier verglichen, das angebunden werden muss, entweder direkt (vgl. Rep. 588bff.; Tim. 70e)<sup>29</sup>, oder indirekt, indem innerhalb der Analogie von Seele und Staat die für das Epithymetikon stehende Masse „der vielen“ mit Tieren verglichen wird (vgl. Rep. 493a-c, 496cf., 585e-586b). In diesem Sinne handelt es sich bei der Besonnenheit als solche Zügelung des Epithymetikon um einen negativen Aspekt des Zurückhaltens, Verwehrens und der Einschränkung durch ein anderes. Gerechtigkeit hingegen

---

<sup>27</sup> In Gorg. 503d-504e und 506d-508b ist im Zusammenhang mit dieser inneren Ordnung von Arete allgemein, Gerechtigkeit und Besonnenheit die Rede, und werden alle drei Begriffe wiederholt gleichsam in einem Atemzug genannt, so dass unklar ist, wann wovon genau gesprochen wird.

<sup>28</sup> Vgl. u.a. Gorg. 504df. und 507d-508a, wo die Besonnenheit wiederholt der Zügellosigkeit entgegengesetzt wird.

<sup>29</sup> Vgl. dazu auch Robinson, 1995, S. 121.

bezeichnet den Ordnungsaspekt des funktionalen Verteilungsverhältnisses, bei dem eine gewisse Verhältnismässigkeit und Ausgeglichenheit im Vordergrund stehen, als geometrische bzw. proportionale Gleichheit (ισότης γεωμετρική, vgl. Gorg. 508a; dazu auch Leg. 757a-758a), deren Gegenteil demzufolge in Unverhältnismässigkeit und geometrischer Ungleichheit zu finden ist. D.h., für alle Mitglieder einer derart gerechten Gemeinschaft herrschen weder Überfluss noch Mangel, was Raum zur naturgemässen Wirksamkeit eines jeden bietet. Dies stellt einen positiven Aspekt dar, indem jedem Mitglied einer Gemeinschaft in einem bestimmten Rahmen das ihm natürlicherweise Gebührende sowie die Freiheit zur Erfüllung seiner spezifischen Funktion und am Guten orientierten Entfaltung zukommt<sup>30</sup>. Und das gilt in der Seele offensichtlich in erster Linie für das zuvor unterdrückte und vernachlässigte Logistikon.

Ausserdem scheint Gerechtigkeit eine gewisse Stabilität im Sinne einer Beständigkeit der Ordnung aufzuweisen, Besonnenheit für sich dagegen nicht, denn die Zügelung des Epithymetikon scheint nur schon wegen der vielgestaltigen Begierden und deren allfälligen Wechsels bestimmten Schwankungen zu unterliegen und daher von einer gewissen Prozesshaftigkeit gekennzeichnet zu sein<sup>31</sup>. Ebenfalls deutet einiges darauf hin, dass Besonnenheit bei Platon so etwas wie die Grundtugend ist, ohne die keine andere Tugend möglich ist. Denn ohne Selbsterkenntnis und ohne Selbstbeherrschung bzw. Zügelung des Epithymetikon ist wohl keine innere Führung des Logistikon und also keine gute innere Ordnung möglich. Gerechtigkeit könnte dagegen als Idealzustand verstanden werden, sozusagen als Endpunkt der Bildung von Arete<sup>32</sup>. Diesen Idealzustand gilt es zwar anzustreben und schrittweise zu verwirklichen, doch ist er mit den menschlichen Gegebenheiten nie vollkommen zu erreichen, denn auch bei der gerechtesten inneren Ordnung, namentlich derjenigen des bereits weit fortgeschrittenen Philosophen, muss die Seele aufgrund der so unterschiedlichen Naturen der Seelenteile vermutlich ab und zu in gewissem Masse inneren Widerstreit aufweisen. Auch der Philosoph hat ein Epithymetikon und kennt dessen Begierden

---

<sup>30</sup> Vgl. auch Karl, 2010, S. 268: „Das bedeutet einerseits, dass es [jedes Vermögen] nur das tut, was es und nur es selbst jeweils am besten kann, wofür es und nur es selbst die dafür notwendige Kompetenz besitzt, und andererseits, dass es in den Bereichen, wo die anderen zuständig sind, ihnen dort bereitwillig die Wirksamkeit und Kompetenz überlässt.“

<sup>31</sup> Vgl. dazu auch a.a.O., S. 205.

<sup>32</sup> Worauf u.a. auch die Superlative in Leg. 757b-d hindeuten könnten, wenn Gerechtigkeit als wahrste und beste Gleichheit bezeichnet wird.



(vgl. Rep. 582a-d), die ihrer Natur nach den Vorgaben des Logistikon wohl zumindest manchmal entgegenstehen<sup>33</sup>.

Während sich Tapferkeit und Weisheit jeweils hauptsächlich auf nur einen der drei Seelenteile innerhalb der guten inneren Ordnung zu beziehen scheinen, i.e. Tapferkeit auf das Thymoeides, und Weisheit auf das Logistikon, beziehen sich Besonnenheit und Gerechtigkeit auf alle Seelenteile bzw. die Gesamtseele (vgl. Rep. 431ef., 442b-d). Hierbei leisten sowohl Besonnenheit als auch Gerechtigkeit einen gewissen Beitrag zur Gemeinschaftlichkeit, Freundschaftlichkeit und Zusammenstimmung des Seelengefüges. Bei der Besonnenheit ist dies die Zurückhaltung des Epithymetikon und die Übereinstimmung darüber, wer herrschen soll, so dass kein Konflikt entsteht (vgl. Rep. 442cf.)<sup>34</sup>, bei der Gerechtigkeit das gemeinschaftliche Wirken durch die angemessene Verteilung aller Aufgaben, indem sozusagen jeder weiss, was er selber wie auch die anderen tun können, dürfen und sollen.

Wie die vier Kardinaltugenden bei Platon genauer miteinander zusammenhängen und in welcher Wechselwirkung sie zueinander stehen, wird nicht geklärt<sup>35</sup>. In Prot. 329c-334c und 349aff. wird zwar explizit nach den Verhältnissen der Tugenden untereinander gefragt<sup>36</sup>, daraus gehen jedoch keine eindeutigen Antworten hervor<sup>37</sup>. Zu Beginn meint Protagoras, die Einzeltugenden seien verschiedene Bestandteile der Arete generell, statt entweder nur verschiedene Namen für ein und dasselbe oder aber mehrere gleichartige und somit nicht unterscheidbare Bestandteile (vgl. 329c-330b). Daraufhin liefert Sokrates drei Scheinargumente gegen diese Sichtweise. Im ersten versucht er zu zeigen, dass Gerechtigkeit und Frömmigkeit dasselbe sind, im zweiten, dass Besonnenheit und Weisheit dasselbe sind, sowie im dritten, dass Gerechtigkeit und Besonnenheit dasselbe sind, was aber abgebrochen wird. Bei all diesen Ausführungen macht Sokrates einen fundamentalen Argumentationsfehler, indem er einen kontradiktorischen mit einem konträren Gegensatz ersetzt (vgl. 331af. und 332c-e)<sup>38</sup>. Daraus könnte man nun schliessen, Sokrates sei mit Protagoras' Sichtweise nicht einverstanden und würde tatsächlich die Auffassung vertreten, alle Tugenden würden ineinander zusammenfallen. Dies würde allerdings zahlreichen anderen Stellen im Gesamtwerk

---

<sup>33</sup> Vgl. auch Szlezák, 1976, S. 42, der dazu meint: „[...] also kennt auch er [der Philosoph] den Zwist in der Seele, der aus der Insubordination der unteren Teile erwächst, nur wie man mit dem inneren Zwist fertig wird, macht den Unterschied zwischen gerecht und ungerecht aus.“

<sup>34</sup> Diese Stelle befindet sich in einer Passage, in der die Gerechtigkeit bestimmt werden soll (vgl. Rep. 441eff.), so dass diese Beschreibung der Besonnenheit eben gerade als Abgrenzung zur Gerechtigkeit verstanden werden könnte.

<sup>35</sup> Zur Übersicht der Problematik der Einheit der Einzeltugenden vgl. Erler, 2007, S. 438f.

<sup>36</sup> Hier Gerechtigkeit, Besonnenheit, Weisheit, Tapferkeit und Frömmigkeit.

<sup>37</sup> Vgl. dazu auch Leg. 963a-965a.

<sup>38</sup> Also beispielsweise die Ersetzung von „nicht gerecht“ mit „ungerecht“. Das abgebrochene dritte Argument scheint auf dasselbe hinauszulaufen.

widersprechen und wird nirgendwo sonst geäußert. Zudem ist es auch unwahrscheinlich, dass dieser Argumentationsfehler Platon nicht bewusst und somit ein Fehler seinerseits war. Vielmehr scheint er absichtlich zustande gekommen zu sein, als Kunstgriff wider besseres Wissen, um vielleicht durch den dramatischen Gesprächsverlauf einen anderen Inhalt zu vermitteln. Platon lässt Sokrates hier vermutlich die Rolle des *advocatus diaboli* einnehmen und ihn eine Ansicht dartun, die nicht seine eigene ist, um Protagoras' Meinung und ihn als Person zu prüfen, diesen *Elenchos* vorzuführen<sup>39</sup> sowie dadurch vermittelt vielleicht zur Selbstprüfung und evtl. weiteren Erkenntnissuche des Lesers anzuregen.

Trotz diesem Argumentationsfehler scheint hier aber auch noch etwas anderes angedeutet zu werden: Die Tugenden fallen zwar nicht zusammen, sind aber dennoch miteinander verbunden. Für vollkommene *Arete* scheint es alle Tugenden gemeinsam und in höchster Ausprägung zu brauchen, und diese Verknüpfung scheint bereits bei der Bildung von *Arete* vorhanden zu sein. Da die Tugenden eben Erscheinungsformen ein und derselben guten inneren Ordnung sind, scheint bei Platon auch eine gewisse Interdependenz zu bestehen, so dass mit der Bildung einer Tugend in gewissem Masse auch die Bildung der anderen Tugenden einhergeht, in einer Art synchronen Entwicklung der Einzeltugenden. Deshalb kann es nicht möglich sein, dass man eine Einzeltugend in höchster Ausprägung aufweist, eine andere hingegen gar nicht<sup>40</sup>. In diesem Sinne könnte *Gorg.* 507a-c gedeutet werden, wo der Eindruck entsteht, die anderen Tugenden<sup>41</sup> seien irgendwie in der Besonnenheit enthalten oder würden ihr angehören, wonach ein besonnener Mensch auch gerecht, tapfer und fromm und somit notwendigerweise auch insgesamt gut sei. Wenn also Besonnenheit vorhanden ist, dann müssen auch die anderen Tugenden vorhanden sein. Ähnliches findet sich zur Tapferkeit in *Lach.* 190dff., wo Sokrates andeutet, dass einer, der tapfer ist, nicht noch zusätzlich Besonnenheit, Gerechtigkeit oder Frömmigkeit benötige, da mit der Tapferkeit auch diese Tugenden gegeben seien<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Ein *Elenchos*, der eben u. U. auch unabhängig von der eigenen Meinung, sozusagen als „reine Dienstleistung“ am anderen durchgeführt werden kann, wozu es mitunter nötig sein mag, die Gegenposition einzunehmen, ohne dass sie der eigenen Ansicht entspricht. Sokrates' Rücksichtnahme in 333e scheint dabei eine ironische zu sein.

<sup>40</sup> Vgl. auch Hardy (2011, S. 139) bei der Analyse des *Protagoras*: „Über eine bestimmte Tugend verfügt man genau dann, wenn man ebenfalls über jede andere Tugend verfügt.“ Demnach kann eine Einzeltugend *pars pro toto* stellvertretend für die anderen stehen.

<sup>41</sup> In dieser Passage Gerechtigkeit, Tapferkeit und Frömmigkeit.

<sup>42</sup> Vgl. dazu Hardys (2011, S. 107ff.) Ausführungen zur Interdependenzthese bzgl. Tapferkeit und der gesamten *Arete* im *Laches*: „Die Tapferkeit ist insofern ein Teil des gesamten Gutseins, als diese eine spezielle Tugend sowohl in inferentieller als auch in motivationaler Weise mit allen anderen relevanten Tugenden verknüpft ist. Mit anderen Worten: Wenn die Tapferkeit ein Aspekt der komplexen (eudämonistisch) guten Einstellung ist, die man Gutsein nennt, wenn man also genau dann tapfer ist, wenn man zugleich über die anderen Tugenden verfügt, dann repräsentiert die Tapferkeit in der Tat das gesamte Gutsein.“

Neben der Bestimmung von Arete als guten inneren Ordnung gibt es bei Platon noch eine weitere wesentliche Bestimmung, welche eng damit verbunden ist und die Einzeltugenden ebenfalls in einen Zusammenhang bringt: Arete ist Erkenntnis. Sie wird an mehreren Stellen erwähnt oder angedeutet, jedoch einmal mehr nicht ausführlich dargelegt und explizit bestätigt. Meist werden nur einzelne Gesichtspunkte betrachtet oder die Diskussion in zumindest vorläufiger Aporie abgebrochen<sup>43</sup>. In Men. 87c-89c, Phd. 68c-69d und ähnlich in Rep. 349d-350c bringt Sokrates die These vor, Arete sei nur wahrhaftig in Verbindung mit Erkenntnis bzw. Arete sei eine gewisse Erkenntnis<sup>44</sup>. So beruhen auch im Er-Mythos der *Politeia* die Unterscheidung einer guten von einer schlechten Lebensweise sowie die Wahl eines guten, i.e. tugendhaften, nächsten Lebens generell auf Erkenntnis (vgl. 618b-619b), und in Leg. 688af. und 963a werden der Nous (νοῦς) bzw. die Vernunftseinsicht (φρόνησις) das die Arete „Führende“ (ἡγεμών ἀρετῆς) genannt, dem sich die Begierden unterzuordnen haben. In Lach. 194d-200b und Prot. 359c-360e wird die These geprüft, ob Tapferkeit die Kenntnis des zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden sei, was als ein bestimmter Aspekt der Erkenntnis vom Guten und Schlechten betrachtet werden kann. Im *Protagoras* wird die These direkt von Sokrates geäußert, im *Laches* indirekt, indem Nikias gegenüber Sokrates auf eine frühere Aussage Sokrates' Bezug nimmt und sie auf die aktuelle Thematik anwendet. Zudem weitet Sokrates in Prot. 360e-361d die These, Tapferkeit sei eine Art von Erkenntnis, auf die anderen Einzeltugenden und schliesslich auf Arete generell aus. Desgleichen in Lach. 199df.: „Scheint dir [...] demjenigen noch etwas von der Arete zu fehlen, der Erkenntnis hat von allem Guten in jeder Art, wie es entsteht, entstehen wird und entstanden ist, und so auch vom Schlechten?“<sup>45</sup> Ferner äussert der Athener in Leg. 734b, unbesonnen sei man aus Unkenntnis<sup>46</sup>, woraus gefolgert werden kann, dass sich eben Besonnenheit auch aus einer Art Erkenntnis ergibt. Und, um eine andere These zu untersuchen, bemerkt Sokrates in Hipp. min. 375d-376a, Gerechtigkeit sei eine Erkenntnis, ein Vermögen, oder beides, was jedoch nachfolgend nicht mehr wirklich geprüft, sondern das Gespräch in Aporie abgebrochen wird.

Obschon eine ausführliche Behandlung und Bestätigung der Bestimmung von Arete als Erkenntnis fehlt, können nur schon die reine Quantität des Auftretens dieser These und die

---

<sup>43</sup> Dies ist der Fall in Charm. 164a-176d; Hipp. min. 375d-376a; Lach. 194d-200b; Men. 87c-89c und Prot. 359c-361d.

<sup>44</sup> Weisheit (σοφία) scheint in Phd. 68c-69d und Rep. 349d-350c nicht als eine der vier Kardinaltugenden zu verstehen zu sein, sondern unspezifischer als Wissen, Erkenntnis.

<sup>45</sup> δοκεῖ οὖν σοι, ὦ δαίμονι, ἀπολείπειν ἄν τι ὁ τοιοῦτος ἀρετῆς, εἴπερ εἶδεῖν τὰ τε ἀγαθὰ πάντα καὶ παντάπασιν ὥς γίγνεται καὶ γενήσεται καὶ γέγονε, καὶ τὰ κακὰ ὡσαύτως.

<sup>46</sup> Oder aus Unbeherrschtheit, was nach Platons Bestimmungen ja eigentlich bereits das Gegenteil der Besonnenheit bzw. eines Aspekts derselben wäre, und somit kein Grund für fehlende Besonnenheit sein kann.

Tatsache, dass sie direkt oder indirekt meist von Sokrates vorgebracht wird, auch als gewisse Aussage gedeutet werden, wenigstens insofern, dass diese Bestimmung von Arete eine gewisse Bedeutung hat und trotz Aporien und Widersprüchen nicht einfach abgetan werden kann, sondern vielleicht eben doch etwas Wahres an sich haben muss. Immerhin werden Sokrates' Äusserungen diesbezüglich in Phd. 68c-69d und Rep. 349d-350c unwiderlegt stehen gelassen<sup>47</sup>. Arete ist bei Platon sozusagen die Verwirklichung des Guten im eigenen Leben, als objektiv, von der individuellen Sicht unabhängig gegebenes Gutes, das für alle Menschen gut ist, ob sie es als solches erkannt haben oder nicht. Um dies tun zu können, muss man das Gute erkennen<sup>48</sup>, denn ansonsten verfehlt man evtl. das wahrhaft Gute und strebt bloss nach dem vermeintlich Guten<sup>49</sup>. Ohne Erkenntnis des Guten und des Schlechten als dessen Gegensatz gibt es keine wahrhafte, beständige Arete<sup>50</sup>. Arete scheint bei Platon also letzten Endes immer auch umgesetzte Erkenntnis des Guten zu sein. Demnach sind die vier Kardinaltugenden auch als Erscheinungsformen oder verschiedene Aspekte der umgesetzten Erkenntnis des Guten zu verstehen<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> Trotz Aporie annäherungsweise auch in Men. 96e und 99a-100b, wobei Sokrates' Vorschlag, tugendhafte Menschen seien dies durch göttliche Eingebung, wohl ironisch zu verstehen ist.

<sup>48</sup> Vgl. u.a. Rep. 518b-519b, wo Sokrates Erziehung als „Umwendung der ganzen Seele“ bezeichnet, damit sie das Gute selber erkennen könne.

<sup>49</sup> Es ist zu unterscheiden zwischen der subjektiven Innen- und der objektiven Aussensicht: Das subjektiv für gut Gehaltene kann bei Platon aufgrund fehlender oder beschränkter Erkenntnis objektiv betrachtet schlecht sein. Vgl. dazu auch Karl (2010, S. 76), die meint, bei der Beantwortung der Frage nach dem guten Leben genüge die Position des Augenblicks nicht, sondern sie erfordere von sich aus den Bezug auf den Gesamtzusammenhang des eigenen Handelns und Lebens und sogar darüber hinaus. Es gehe Platon also darum, die subjektive Meinung über das Gute für einen selber mittels Erkenntnis in Übereinstimmung zu bringen mit dem nach Platon objektiv Guten für alle Menschen, das ihm in den Grundzügen seiner Natur nach vorgegeben sei, mit den verschiedenen Aspekten der Arete.

<sup>50</sup> Die Erkenntnis des Schlechten geht mit der Erkenntnis des Guten einher, da das Schlechte den Gegensatz des Guten bildet, und bei Platon schlussendlich alles durch die Idee des Guten bedingt ist.

<sup>51</sup> Vgl. auch Sue, 2006, S. 180: „Denn obzwar jede Einzeltugend mit dem Guten in einer untrennbaren Verbindung steht, ist sie doch nicht das Gute selbst, [...] sondern repräsentiert „ein moralisches Teilwissen“, das von Platon je nach ihrer Funktion als getrennt betrachtet wird.“ Dazu auch Hardy, 2011, S. 128, anhand der Tapferkeit: „Dass eine Sache gefährlich, d.h. Träger derjenigen Eigenschaft ist, auf die sich die Tapferkeit bezieht, weiss man genau dann, wenn man weiss, dass dieselbe Sache auch die Eigenschaften hat, auf die sich die anderen Tugenden beziehen. Dass eine gefährliche Sache auch alle anderen Eigenschaften hat, die sie zu einer schlechten Sache machen - das weiss man freilich erst dann, wenn man weiss, dass die vielen guten oder schlechten Eigenschaften der Dinge in einem bikonditionalen Sinne miteinander verknüpft sind. Die Aussagen, in denen man eine bestimmte Sache in der jeweils einen Hinsicht beurteilt, dass man sich gegenüber dieser Sache tapfer oder besonnen oder gerecht verhalten sollte, sind zwar extensional gleich, aber nicht intensional gleich.“ Ergänzend a.a.O., S. 138: „Wenn man den Ausdruck „Gutsein“ so versteht, dass er sich auf jede gute seelische Verfassung bezieht und Gerechtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit sowie auch alle anderen Tugenden unter den Begriff des Gutseins fallen, so kann man denselben Sachverhalt auch so ausdrücken, dass sich die Wörter für die einzelnen Tugenden auf dieselbe Sache, nämlich auf eine (und jede) insgesamt gute seelische Verfassung beziehen.“ Und a.a.O., S. 129: „Eine detaillierte Auflistung der Einzeltugenden erübrigt sich, sobald man sich darüber im klaren ist, dass die Tugenden voneinander abhängige Aspekte des einen komplexen, eudämonistischen Wissens bzw. der entsprechenden seelischen Verfassung sind. Anzahl und Namen der Tugenden spielen keine entscheidende Rolle. Das eudämonistische Wissen umfasst all die Fähigkeiten, die man mit den traditionellen Namen für die Tugenden bezeichnet, also die wünschenswerten, vorteilhaften Fähigkeiten, die für ein gelingendes Leben erforderlich sind. Dieses Wissen kann freilich Aspekte enthalten, die man bislang noch nicht mit einem eigenen Namen versehen

Im Guten bzw. in der Erkenntnis des Guten ist bei Platon bereits ein motivationales Element enthalten. Es besteht eine epistemisch-motivationale Verknüpfung, wonach die Umsetzung des Guten schon in dessen Erkenntnis angelegt ist: Wenn man etwas als gut erkannt hat, dann will oder tut man das auch bzw. kann gar nicht anders als es zu tun<sup>52</sup>. Denn alle Menschen würden eben glücklich sein und somit das Gute wollen, weil man allein durch das Gute wahrhaft glücklich werde (vgl. Euthyd. 278ef.; Gorg. 468af.; Rep. 505e; Symp. 205af.). Man könne nur das Gute wollen, denn nur das Gute sei nützlich, das Schlechte hingegen schädlich (vgl. Men. 77c-78b, 87e). Das Schlechte als solches kann man folglich nicht wollen. In diesem Sinne geht mit der Erkenntnis des Guten sozusagen bereits der Wille einher, auch daran teilzuhaben, es zu verwirklichen oder zu tun<sup>53</sup>. Wenn nun alle Menschen das Gute wollen, und man nicht das Schlechte wollen kann, wie kann es dann sein, dass es auch solche gibt, die Schlechtes tun? Diejenigen, welche nach dem Schlechten streben, tun dies bei Platon aufgrund eines Verfehlens des wahrhaft Guten aus mangelnder Erkenntnis (vgl. Gorg. 468a-e; Men. 77c-78b; Prot. 358c; Soph. 228cf.; Tim. 86b-87b). Sie halten das Schlechte fälschlicherweise für gut bzw. nützlich und streben durch dieses Fehltrium nach dem bloss vermeintlich Guten. Wer das Schlechte tut, tut also nicht, was er eigentlich will, nämlich das wahrhaft Gute, weiss es aber nicht besser<sup>54</sup>. Wer dagegen das Schlechte als solches erkennt, will es nicht mehr. Niemand tue freiwillig bzw.

---

hat. Deshalb könnten der Liste der Tugenden weitere speziellere Tugenden hinzugefügt werden. Die Tugenden, die man möglicherweise hinzufügt, sind dann spezielle Ausprägungen des Wissens, die man zuvor mit anderen Aspekten identifiziert hat, jetzt jedoch eigens hervorhebt, um eben deutlich zu machen, dass das eudämonistische Wissen auch diese Aspekte einschliesst.“

<sup>52</sup> In diesen Zusammenhang kann beispielsweise Alkibiades' Aussage in Symp. 215ef. gebracht werden, wenn er meint, im Gespräch mit Sokrates ergehe es einem zuweilen so, dass man glaube nicht mehr so weiter leben zu können wie bisher. Vgl. dazu auch Wieland, 1999, S. 169 (und auch S. 270): „Man bedarf keiner besonderen Motivation zum gerechten Handeln mehr, wenn man erst einmal eingesehen hat, dass einem das, was wirklich gerecht ist, auch nützt. Denn man erstrebt im Grunde immer das, was für einen selbst von Nutzen ist.“ Und Hardy, 2011, S. 184: „Etwas zu erstreben heisst [bei Platon] eine Sache als eine gute Sache zu erstreben. Mit anderen Worten: Etwas zu wünschen heisst etwas Gutes zu wünschen. Wenn jemand eine bestimmte Sache erstrebt, dann hält er sie eben für gut. Wenn man meint, dass eine bestimmte Sache schlecht ist, sie also eben nicht für gut hält, hat man nicht den Wunsch, diese Sache zu bekommen.“

<sup>53</sup> Wenn also jemand das Gute erkannt zu haben vorgibt, es aber nicht tut, dann hat er es demzufolge nicht wirklich erkannt, sondern glaubt dies vielleicht nur.

<sup>54</sup> Zur Problematik des Willensbegriffs und der Irrtumsfähigkeit des Willens bei Platon vgl. Wieland, 1999, S. 173: „Das Gute steht als solches nicht mehr zur Disposition des Handelnden. Wohl aber kann sich der Handelnde irren, und zwar sowohl über das Ziel selbst als auch über die Tauglichkeit der Mittel, das Ziel zu erreichen.“ Und S. 263ff., u.a. S. 265: „Das, was man nicht soll, fällt nach Sokrates' Auffassung in letzter Instanz mit dem zusammen, was man eigentlich auch gar nicht will. Jede Fehlleitung des Willens gründet unter diesen Umständen in einer falschen Auffassung des Handelnden von den letzten Zielen seines Handelns und damit von sich selbst [...]. Was der Handelnde „eigentlich“ will, ist ihm nach dieser Auffassung vorgegeben und steht nicht zu seiner Disposition. Es ist für ihn keine Alternative einer möglichen Entscheidung, sondern nur Gegenstand eines möglichen Irrtums.“ Es ist also zu unterscheiden zwischen einem wahren, eigentlichen Wollen und einem nur scheinbaren, irrigen und in Selbsttäuschung befangenen Wollen (vgl. S. 270). Vgl. dazu auch Kutschera, 2002, Bd. 1, S. 99: „Das ist eine Umdeutung des Wortes „wollen“: Im normalen Sinn des Wortes will man, was einem das Beste zu sein scheint, wenn es auch tatsächlich nicht das Beste sein mag. Im sokratischen Sinn will man hingegen, was tatsächlich das Beste ist, oft also nicht das, was einem das Beste zu sein scheint.“

absichtlich Schlechtes (vgl. Leg. 731c, 734b, 860c-861a; Prot. 345df.; Rep. 381c, 413a, 589c; Soph. 228cf.; Tim. 86b-87b), sondern allein aus Unwissenheit<sup>55</sup>.

Gemäss dieser Bestimmung von Arete als Erkenntnis des Guten unterscheidet Platon auch wahrhafte von scheinbarer Arete. Wahrhafte Arete ist bei Platon nur mit Erkenntnis des Guten und Schlechten möglich, und d.h. nur mit Philosophie als ständiger Erkenntnissuche. In Phd. 68c-69d schreibt Platon, nur Philosophen besässen wahrhafte Arete (ἀληθῆς ἀρετή)<sup>56</sup>, während einem die Arete aller anderen merkwürdig vorkomme, da deren Tapferkeit bei genauerer Betrachtung vielmehr Furcht zu sein scheine, und deren Besonnenheit in Wahrheit Zügellosigkeit, von den einen Lüsten beherrscht andere Lüste beherrschend<sup>57</sup>. Solche Scheintugend sei lediglich ein relativer Tausch von Lust gegen Lust oder Unlust gegen Unlust. Das wahrhaft Gute unterscheidet sich bei Platon aber nicht nur quantitativ vom Nicht-Guten, sondern qualitativ, so dass auch der Zugang dazu ein völlig anderer sein muss. Wahrhafte Arete beruht nicht auf quantitativ-relativen Abwägungen, sondern eben einzig auf Erkenntnis, wobei Lust und Unlust dazu kommen können oder auch nicht, jedoch nicht die entscheidende Rolle spielen. Erkenntnis bzw. Wahrheit ist bei Platon das einzig wahrhafte und also auch kategorisch von solchen Abwägungen abzugrenzende Richtmass für Arete. Arete ohne Erkenntnis sei keine richtige Arete, sondern nur ein Schattenbild davon, eine Täuschung, sklavisch und mit nichts Gesundem und Wahrem an sich.

Dementsprechend werden in Phd. 82a-c eine volkstümliche und bürgerliche Arete (δημοτική καὶ πολιτική ἀρετή), die ohne Philosophie und Erkenntnis mit Gewöhnung und Übung gebildet werde<sup>58</sup>, von der wahrhaften Arete der Philosophen gesondert, die qualitativ anders beschaffen ist, was u.a. daran zu erkennen ist, dass sich nur Philosophen Zutritt zum

---

<sup>55</sup> Vgl. Karl, 2010, S. 76: „Dem Guten können wir nach Platon nicht willentlich und wissentlich entgegenhandeln, niemand wird sich freiwillig und mit Absicht schaden, aber wir können uns *täuschen*, und zwar in mehrfacher Hinsicht: über die Eignung der Mittel, das Ziel zu erreichen, über einzelne Teilziele oder - und das ist am schwerwiegendsten - über die letzten Ziele, also über das, was man eigentlich und nicht nur scheinbar will. In der Annahme, sich am wirklich Guten zu orientieren, intendiert man in diesen Fällen ein nur irrtümlich angenommenes Gutes, verfehlt sein eigentliches Ziel und entspricht damit seinen eigenen Intentionen nicht.“ Demnach bedeutet laut Karl (a.a.O., S. 189) „freiwillig“: „wissen, was man eigentlich will, und das von mir intendierte Gute treffen“; „unfreiwillig“ hingegen: „sich über die letzten Ziele des eigenen Handelns täuschen und deshalb das, was man eigentlich will, das Gute, verfehlen“. Ähnlich auch bei Wieland, 1999, S. 266f. Dazu meint ebenfalls Kutschera, 2002, Bd. 1, S. 100: „Da Freiheit die Macht ist, zu tun, was man will, ist das Fazit dieser Überlegung [i.e. die These im *Gorgias*: Niemand tut absichtlich Schlechtes.]: Es gibt keine Macht und keine Freiheit, Schlechtes zu tun. Freiheit ist immer Freiheit zum Guten.“

<sup>56</sup> Zwar ist hier zunächst nur von der Besonnenheit die Rede (vgl. 68cf.), doch steht diese als mutmassliche Grundtugend wohl stellvertretend für Arete generell, worauf in 69b die Verallgemeinerung von der Besonnenheit auf Arete im Ganzen hindeuten könnte.

<sup>57</sup> In ähnlicher Weise ist auch die Besonnenheit des Kallikles in Gorg. 491d-492c eine Scheintugend und tatsächlich Zügellosigkeit, wodurch die scheinbar starken, nach Kallikles' Verständnis besonnenen Menschen eigentlich schwach sind, da von ihren Begierden beherrscht.

<sup>58</sup> ἐξ ἑθους τε καὶ μελέτης γεγонуῖαν ἀνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ. Darunter fällt wohl auch die von Natur gegebene Tapferkeit in Leg. 963e, die selbst Tiere und Kinder zeigen würden.

Göttlichen verschaffen können<sup>59</sup>. Gleichermassen werden in Leg. 710af. eine höher gestellte Besonnenheit, wovon man ehrwürdig rede, und die notwendigerweise mit Erkenntnis gleichzusetzen sei, von einer volkstümlichen getrennt, die in Abgrenzung zur ersten vermutlich ohne Erkenntnis gebildet wird. Ohne eigene Erkenntnis kann zwar keine wahrhafte Arete erreicht werden, dennoch scheint an beiden Stellen eine gewisse Scheintugend immer noch besser zu sein als gar keine Tugend, im *Phaidon* ersichtlich an der Hierarchie der nicht-philosophischen Seelen (vgl. 81d-82c), in den *Nomoi* an der Instrumentalisierung volkstümlicher Tugend bei der Errichtung des real bestmöglichen Staats (vgl. 710a-712a).

Mit der Parabel vom Ring des Gyges in Rep. 359b-360d entwirft Platon sozusagen einen imaginären Test dafür, ob Arete wahrhaftig ist oder nicht. Glaukon meint dort, wenn man wie in der Sage von Gyges einen Ring hätte, der einen unsichtbar machen würde, würde in diesem Schutz der Anonymität auch der vermeintlich Gerechte ungerecht handeln, und zwar in höchstem Ausmass, u.a. mit Diebstahl, Betrug und Mord. Sein Handeln zuvor sei nur durch Gesetze und drohende Gewalt tugendhaft gewesen, und seine Gerechtigkeit somit nur eine scheinbare. In Zusammenhang mit Sokrates' nachfolgenden Ausführungen zur Gerechtigkeit wie auch in Rep. 612b mit Bezug auf den Ring des Gyges ausdrücklich erwähnt ist zu ergänzen, dass sich der wahrhaft Tugendhafte natürlich nicht so verhalten würde, sondern sein tugendhaftes Verhalten bestehen bliebe, ob er nun einen solchen Ring hätte, oder nicht. Denn seine Arete würde eben auf Erkenntnis des Guten beruhen, und diese Erkenntnis wäre nicht weniger wahr, nur weil die eigenen Handlungsmöglichkeiten plötzlich erweitert würden. Auch damit wird angedeutet, dass wahrhafte Arete im Gegensatz zu scheinbarer Arete eine ganz andere Qualität der Überzeugung, Standhaftigkeit und Beständigkeit aufweist, da sie ein grundsätzlich anderer Daseinszustand ist, und nicht nur eine vorübergehend opportunistische Verhaltensweise.

Wenn Arete bei Platon einerseits eine gute innere Ordnung ist, andererseits umgesetzte Erkenntnis des Guten, stellt sich die Frage nach der Initiierung der Bildung von Arete. Ohne Erkenntnis des Guten gibt es keine Arete bzw. gute innere Ordnung, aber ohne eine gewisse Arete als gute innere Ordnung, in welcher das Logistikon eben nicht marginalisiert ist, auch keine Erkenntnissuche und somit keine beständige, umfassende Erkenntnis des Guten. Das eine scheint durch das andere bedingt zu sein, und umgekehrt. Die gute innere Ordnung und Erkenntnissuche bzw. Erkenntnis des Guten scheinen in einem gegenseitigen

---

<sup>59</sup> Angedeutet auch in Rep. 619c, wo Arete durch Gewöhnung, ohne Philosophie abgewertet wird. Vgl. dazu Szlezák, 1976, S. 48: „Tugend durch blosser Gewöhnung und Erziehung ist lediglich eine Vorstufe zur wahren Tugend des Philosophen [i.e. mittels Erkenntnis].“

Abhängigkeitsverhältnis zu stehen, ohne dass auszumachen wäre, wo der Anfang liegt. Wie man es auch dreht, man endet in einem Zirkelschluss.

Von Natur aus gut scheint bei Platon niemand zu sein, sondern Arete immer herangebildet werden zu müssen. Gemäss Prot. 322c-323c sind die Anlagen der Arete zwar in jedem vorhanden, müssen jedoch mit Fleiss und Sorgfalt entwickelt werden<sup>60</sup>. Ein möglicher Beginn der Bildung von Arete könnte daher in der Anregung oder Belehrung von aussen zu finden sein, wie vielleicht in Men. 89bf. angedeutet, wenn man sich dort einig ist, dass niemand von Natur aus gut sei, und man deshalb notwendigerweise nur durch Belehrung gut werden könne. Doch auch dies bietet keine befriedigende Lösung, denn man endet in einem infiniten Regress. Auch die Urheber der Anregung oder Belehrung müssten dann ja eine Initiierung von aussen erfahren haben, so dass diese Reihe entweder kein Ende nimmt, oder aber es einen ersten Urheber gegeben haben muss, ohne Einfluss von aussen, bei dem sich wieder die Frage nach dem Anfang dessen Tugendbildung stellt. Wenn auch Belehrung und Erziehung anregend und unterstützend wirken können für die Bildung von Arete<sup>61</sup>, scheinen sie bei Platon dennoch weder notwendig noch hinreichend dafür zu sein, wie noch dargelegt werden wird. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, dass man zufällig eine Ahnung des Guten erhält, ohne dass bereits die gute innere Ordnung realisiert ist, und sich aufgrund dessen eine Entscheidung aufdrängt, entweder dieser Ahnung nachzugehen und sie zur Erkenntnis zu machen oder aber sie zu ignorieren und sich an anderem zu orientieren. Hieraus folgen allerdings weitere Fragen: Sind solche Zufälle bei jedem möglich? Wie kommen sie zustande? Und worin liegt der Unterschied in den Entscheidungen? Auf keine dieser Fragen lassen sich bei Platon Antworten finden.

Wie dem auch sei, im Streben nach dem Guten scheint vollkommene Arete bei Platon ein Ideal zu sein, das zwar verfolgt und zunehmend verwirklicht werden soll, jedoch nie erreicht werden kann, wie sich bereits bei der Weisheit und der Gerechtigkeit herausgestellt hat. Dies erklärt sich u.a. durch das mutmasslich beschränkte Erkenntnisvermögen. Wenn keine vollkommene Erkenntnis des Guten zu erreichen ist, kann das Gute auch nie vollkommen umgesetzt werden. Aufgrund der graduell epistemischen Approximation kann auch nur eine Art graduell ethische Approximation ans Gute stattfinden. Bildung von Arete scheint bei Platon wie die Erkenntnissuche ein fortwährender, nie abschliessbarer Prozess zu sein. Laut Sokrates'

---

<sup>60</sup> Auch gemäss Phdr. 237d ist die Begierde nach Lust *angeboren* (ἐμφυτος οὐσα ἐπιθυμία ἡδονῶν), während die Meinung, die nach dem Besten strebt, *erworben* werden muss (ἐπικτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου). Vgl. dazu auch Karl, 2010, S. 175 und 204f.: „Die ἀρετή der menschlichen Seele ist nicht ohne Weiteres gegeben, sondern die der Seele eigentümliche Ordnung ist ein von uns selbst Hervorzubringendes, wozu es offensichtlich eigener Bemühungen und sogar einer dafür zuständigen τέχνη bedarf. Wir sind uns selbst Aufgabe und - metaphorisch gesprochen - ἔργον [...]“.

<sup>61</sup> Vgl. u.a. Leg. 965b-969c; Pol. 308c-309a; Rep. 518b-519b, 521c-541b.



Auslegung eines Skolions von Simonides in Prot. 338e-347a sei ein guter Mensch zu werden (ἄνδρα ἀγαθὸν γενέσθαι) wahrlich schwer, ein guter Mensch zu sein (ἑσθλὸν ἔμμεναι), d.h. nicht nur vorübergehend und teilweise, sondern jederzeit und vollkommen, hingegen nicht möglich, denn dann wäre man kein Mensch mehr, sondern ein Gott. Auch ein guter Mensch könne einmal schlecht handeln, indem er vorübergehend der Erkenntnis des Guten beraubt sei, beispielsweise durch Ermüdung, Krankheit oder Unfälle. Damit übereinstimmend liest man in Rep. 608b, es sei ein grosser Kampf (ἀγὼν μέγας) darum, dass man gut werde, gegen allerlei Verführungen und Ängste, weshalb man die Bildung der Arete niemals vernachlässigen dürfe. Mit der Figur Sokrates wird diese nicht abzuschliessende, jedoch ständig fortschreitende Bildung von Arete exemplarisch vorgeführt, wobei sich das wohl eindrucklichste Beispiel seines unablässigen Strebens nach dem Guten in seiner Haltung angesichts des eigenen Todesurteils findet, wenn v.a. Tapferkeit und Besonnenheit höchsten Ausmasses demonstriert werden<sup>62</sup>.

Der Grad der Verwirklichung von Arete ist bei Platon an der Lebensweise ablesbar zu sein, denn äussere Handlungen sind immer ein Abbild des Inneren, des seelischen Zustandes<sup>63</sup>. Aus den psychischen Ordnungen und Verhältnissen folgen die verschiedenen Lebensweisen<sup>64</sup>. Entsprechend ist in Phil. 11d zu lesen, das glückliche und somit auch gute Leben beruhe auf einem bestimmten Zustand der Seele. Und dies gilt bei Platon überhaupt für jedes Leben, wie in der *Politeia* beschrieben. So ergeben sich eben laut 580d-583a gemäss den inneren Führungen (ἀρχαί) der drei Seelenteile die verschiedenen Lebensweisen, unter innerer Führung des Logistikon die philosophische Lebensweise, unter derjenigen des Thymoeides die siegliebende des timokratischen Menschen (vgl. 548d-550c), sowie unter derjenigen des Epithmetikon die nutzenliebende des oligarchischen (vgl. 553a-555b), demokratischen (vgl. 558c-562a) und tyrannischen Menschen (vgl. 571a-576b). Diese fünf Lebensweisen scheinen in ihrer genetischen Reihenfolge präsentiert zu sein, wonach eine Lebensweise jeweils aus der vorgängigen hervorgeht<sup>65</sup>, und dies unter gewissen Bedingungen vermutlich in beide

---

<sup>62</sup> Wie in der *Apologia* und im *Phaidon* dargestellt. Vgl. auch Schwartz (2013, S. 289), die dazu schreibt, Sokrates verkörpere das Ideal des Tugendhaften, und seine psychische Kraft scheine dabei selbst physisch-naturgesetzliche Zusammenhänge zu besiegen.

<sup>63</sup> Vgl. auch Karl, 2010, S. 177f.: Jede Handlung im weitesten Sinne ist bei Platon „ein Ausdruck der seelischen Disposition oder Verfasstheit desjenigen, der handelt“.

<sup>64</sup> Und aus den Lebensweisen folgen eben wiederum die politischen Verhältnisse, wonach Platon seine Analogie von Seele und Staat entwirft (vgl. Rep. 435e, 544df.). Vgl. hierzu ebenfalls Karl, 2010, S. 293: „Demnach wird die Verfassung der Polis auf die „Verfassung“ ihrer Bürger, also auf ihren Charakter, zurückgeführt.“

<sup>65</sup> Wie auch Karl (a.a.O., S. 302f.) festgehalten hat, wird in der Abfolge der verschiedenen Charaktertypen offenbar die Herrschaft gemäss der Hierarchie der Seelenteile von oben nach unten weitergegeben, beim Epithymetikon von dessen besseren Begierden (oligarchischer Mensch), zu einer Mischung aus besseren und schlechteren Begierden (demokratischer Mensch) und schliesslich zu den schlechten Begierden (tyrannischer Mensch). Ob hierbei auch sozusagen eine Station ausgelassen bzw. ein Zustand übersprungen werden kann, bleibt offen.

Richtungen<sup>66</sup>. Hierbei scheinen alle Formen der nicht-philosophischen Lebensweise in gewisser Weise defizitär und minderwertig zu sein, da sie eben höchstens scheinbare bzw. „volkstümliche und bürgerliche“ Arete aufweisen. Die vollkommene Zügellosigkeit und Tyrannei des Epithymetikon beim tyrannischen Menschen, in der das Logistikon völlig unterdrückt, und somit wohl keinerlei Erkenntnis des Guten getätigt wird, stellt demgemäss den letzten Rang dar, welchem der demokratische Mensch in seiner Wankelmütigkeit vorangeht.

Bildung von Arete bedeutet bei Platon eine zunehmende Ausrichtung nach Erkenntnis und Abkehr vom Leiblichen bzw. von der Orientierung an leiblicher Lust und Unlust. Es werden zwei Arten von Bedürfnissen unterschieden<sup>67</sup>:

- leibliche Bedürfnisse zur materiellen Selbsterhaltung, z.B. nach Nahrung und Fortpflanzung, aber auch nach Besitz, Ruhm und Macht (vgl. Leg. 782d-783a; Phil. 44e-45b; Rep. 437b-439d, 580d-581b),
- und seelische oder geistige Bedürfnisse nach Erkenntnis des und Teilhabe am Schönen, Guten und Göttlichen als „Nahrung der Seele“ (vgl. Phd. 107cf.; Phdr. 246df., 247df., 248bf.; Prot. 313c; Rep. 490af., 585b-e; Soph. 223df.; Tim. 44a-c, 90a-d).

In Leg. 732e-733d liest man, der Mensch sei seiner Natur nach an Lust, Unlust und Begierden (ἡδοναὶ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίαι) gefesselt und würde ein Leben mit möglichst viel Lust und möglichst wenig Unlust wollen oder zumindest eines, in welchem die Lust die Unlust überwiegt. Hierzu bedürfe es einer gewissen Prüfung und Aufrechnung von Lust und Unlust, um diesbezüglich die beste Lebensweise zu erkennen und wählen zu können. Die stärksten und grössten Lüste und somit auch die grössten Begierden<sup>68</sup> seien dabei die leiblichen (vgl. Phil. 44e-45b). Ähnlich heisst es in Rep. 437d, die stärksten Begierden seien Durst und Hunger. Und in Leg. 782d-783a ist zu lesen, bei den Menschen hänge alles von drei Bedürfnissen und Begierden ab<sup>69</sup>. Dies seien gleich von Geburt an Hunger und Durst als Äusserungen des Selbsterhaltungstrieb sowie das grösste Bedürfnis und heftigste Verlangen des später hinzukommenden Fortpflanzungstrieb<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> Neben dem „Verfall“ muss es bei Platon ja zumindest auch den philosophischen Aufstieg geben, zunächst als Wandlung von der nicht-philosophischen zur philosophischen Lebensweise. Ob ein solcher Aufstieg von jedem Menschentypus aus möglich ist, ob also sogar der Tyrann noch über alle anderen zur philosophischen Lebensweise aufsteigen kann, und ob auch beim Aufstieg sozusagen eine Station ausgelassen bzw. ein Zustand übersprungen werden kann, ist nicht klar.

<sup>67</sup> Eine dritte, diesbezüglich untergeordnete Gruppe bilden die bereits erwähnten sozialen Bedürfnisse des Thymoeides nach Ehre, Ansehen etc.

<sup>68</sup> Denn den grössten Lüsten würden laut Sokrates die grössten Begierden vorangehen (vgl. Phil. 45b).

<sup>69</sup> Die Ausschliesslichkeit dieser Aussage bezieht sich wohl lediglich auf die nicht-philosophische Mehrheit der Menschen.

<sup>70</sup> Von diesen drei leiblichen Grundbedürfnissen ist auch in Phdr. 238a-c die Rede.

Gemäss Gorg. 496d seien jedes Bedürfnis und jedes Begehren (ἐνδοια καὶ ἐπιθυμία) unangenehm, deren Befriedigung hingegen angenehm. Das Angenehme (ἡδύ) sei jedoch nicht immer auch das Gute (ἀγαθόν), so dass es Angenehmes gebe, das nicht gut sei, und Unangenehmes, das gut sei (vgl. a.a.O. 494e-495b, 499b-e; dazu auch Phil. 13a-d). In Phil. 12c-13d meint Sokrates, es gebe verschiedene und teilweise ganz unterschiedliche, ja gar einander entgegengesetzte Arten von Lüsten, die nicht einfach alle gut genannt werden können. Lust an sich sei kein Gut, sondern um eines Gutes willen (vgl. a.a.O. 53d-55c). Dieses Objekt der Lust muss demnach beurteilt werden, ob es gut ist oder nicht, nicht die Lust selber. Das Angenehme sei bloss relativ gut, abhängig von den jeweils herrschenden Umständen, das Gute hingegen bleibe immer gut (vgl. Rep. 583b-586b). Allein um des Guten willen müsse man alles tun, sowohl das Angenehme als auch alles andere, niemals aber das Gute um des Angenehmen willen (vgl. Gorg. 500a). Dabei scheint in diesen Stellen im Hinblick auf das Gesamtwerk auch angedeutet zu werden, dass Gutes, welches zumindest vorerst unangenehm ist, gerade nicht nur einen kleinen Anteil, sondern vielmehr den Grossteil ausmacht, beim unmittelbar Angenehmen jedoch das meiste nicht gut ist. Denn „das Schöne [und somit das Gute] ist schwer“<sup>71</sup> (vgl. Hipp. min. 304e; Krat. 384af.; Rep. 435c, 497d), und daher das Leichte wohl eher nicht oder zumindest vorwiegend nicht das Schöne und Gute.

Aufgrund dessen wird bei Platon zwischen besserer und schlechterer sowie wahrer und falscher Lust unterschieden. So spricht z.B. Sokrates in Gorg. 499b-e von besserer und schlechterer bzw. nützlicherer und schädlicherer Lust und Unlust. Und auch in Phil. 12d-13d meint er, es gebe verschiedene Arten von Lust, u.a. gute und schlechte. In den folgenden Ausführungen in a.a.O. 36c-53c sondert er diesbezüglich wahre von falscher Lust und Unlust, wobei falsche Lust oder Unlust eigentlich keine Lust oder Unlust seien, sondern nur schienen es zu sein aufgrund einer falschen Meinung (vgl. 37e), einer falschen Nutzenkalkulation ohne Vernunft, weshalb man sich leicht täuschen lasse, u.a. infolge perspektivischer Verzerrungen, indem sich die relativen Grössenverhältnisse je nach Position und Perspektive ändern, so dass angenehme, näherliegende, jedoch kleinere, niedere Lüste bei fehlender Erkenntnis grösser erscheinen würden als zukünftig angenehme, entfernter liegende, jedoch eigentlich grössere und höhere Lüste (vgl. 42a-c und auch Prot. 352d-359a). Ebenso ist in Rep. 583b-588a die Rede von wahrer und falscher bzw. scheinbarer Lust, Letzteres auch hier aufgrund mangelnder Erkenntnis, u.a. erneut durch subjektive oder perspektivische Verzerrungen, indem beispielsweise Befreiung von Unlust fälschlicherweise bereits für Gewinn an Lust gehalten

---

<sup>71</sup> τὰ καλὰ χαλεπά. χαλεπά hier also übersetzt im Sinne von schwierig, beschwerlich, unangenehm.

werde, oder indem man sich auf einer hierarchischen Lustskala von unten zur Mitte hin bewege und glaube, sich bereits oben zu befinden. Wahre Lust hingegen erlange man auch hier nur durch Erkenntnis. Die wahrhaft grösste Lust ist bei Platon im wahrhaft Guten zu finden, und deshalb sei das tugendhafte Leben, insbesondere dasjenige in Gerechtigkeit, auch das lustvollste (vgl. Leg. 662d-663d, 733d-734e; Rep. 577b-592a).

In einem Zustand mangelnder Arete scheint bei Platon angesichts der inneren Kräfteverhältnisse hauptsächlich das Epithymetikon vorzuherrschen, das zum einen ausschliesslich leibliche Bedürfnisse vertritt, wobei alle anderen vernachlässigt werden, und zum anderen immer nur die unmittelbar vor ihm liegende, bloss am grössten erscheinende Lustquelle anstrebt. Es handelt teilblind und in seiner Vielgestaltigkeit unstet. Sein Horizont scheint beschränkt zu sein auf dasjenige, welches mit möglichst wenig Aufwand möglichst schnell ein bestimmtes Mass an Angenehmem verspricht, und so erlangt es nicht das wahrhaft, sondern nur das vermeintlich Gute. Es sucht den einfachen, schnellen Weg, gemäss Wagengleichnis den Weg des schwarzen Pferds nach unten zum Boden (vgl. Phdr. 247b). Höher gelegene, weiter entfernte Güter kann es nicht erkennen (vgl. a.a.O. 248af.). Hat es einmal ein Ziel ins Auge gefasst, wird es wild und laut, zieht ungestüm mit aller Kraft dorthin und übt damit einen unnachlässigen Zwang auf die gesamte Seele aus, ohne sein Tun hinterfragen und kritisieren zu können (vgl. a.a.O. 253d-254e)<sup>72</sup>.

Zudem ist das Epithymetikon von Masslosigkeit gekennzeichnet. In Gorg. 493a-c wird der begehrlische Seelenteil zügelloser Menschen verglichen mit einem lecken Fass bzw. in a.a.O. 493d-494a mit mehreren lecken Fässern unterschiedlichen Inhalts, was dessen teilweise sonstiger Beschreibung als Vielgestaltiges auch eher entspricht. Diese Fässer würden sie mit einem ebenso lecken Sieb zu füllen versuchen, könnten jedoch nichts festhalten. Daraus können zwei Aspekte der Masslosigkeit herausgelesen werden. Einerseits können die Begierden des Epithymetikon für sich nie vollständig, sondern nur bis zu einem gewissen Mass befriedigt werden, denn das sich selbst überlassene Epithymetikon kennt keine dauerhafte Sättigung. Dieselben Begierden kehren rasch wieder, und sind sie vorläufig gestillt, treten andere an ihre Stelle, in einem ständigen Wechsel vorläufig gestillter und nicht gestillter bzw. wieder zu stillender Begierden. Zügellos gelassen steigern sich dessen Begierden andererseits immer weiter, ins Uermessliche, da es ebenfalls keine Genügsamkeit bzw. keine Grenzen kennt. Es verlangt nach immer mehr einfacher Lust und somit nach Objekten, die noch mehr Lust versprechen. Dies zeigt sich u.a. an den seelischen Verfallsformen in Rep. 543aff. oder am

---

<sup>72</sup> Vgl. dazu auch Rep. 439e-440b.

ungerechten Menschen in der Parabel vom Ring des Gyges, als Beispiel eines von einem zügellosen Epithymetikon beherrschten Menschen, der in Masslosigkeit seine Verfehlungen bis zu Diebstahl, Betrug und Mord treibt.

Unersättlichkeit bzw. Pleonexie scheinen Wesensmerkmale des Epithymetikon zu sein. Und so, wie bei Platon das masslose Streben nach Besitz und Gütern in Staaten zum Krieg führt (vgl. Rep. 373df.), so führen gemäss Analogie von Seele und Staat auch die Masslosigkeit des Epithymetikon zum inneren Widerstreit. Beim dreigestaltigen Fabelwesen wird dies beispielsweise ersichtlich, wenn im ungerechten Seelenzustand, in dem das Wilde, i.e. das Epithymetikon mit Hilfe des Thymoeides, herrscht (vgl. a.a.O. 589cf.), das Epithymetikon über das Nötige hinaus losgelassen bzw. ihm zügellos Billigung erteilt wird (vgl. a.a.O. 590a), während der innere Menschen hungert und gezwungen wird mitzugehen, derweil sich die inneren Tiere gegenseitig beißen und verzehren (vgl. a.a.O. 588ef.). Ebenso liegt die vermutlich auch das Epithymetikon darstellende Schiffsmannschaft im Schiffsgleichnis (vgl. a.a.O. 488a-489d) untereinander im Streit um die Macht am Steuer, wenn sie sich selbst überlassen und also zügellos wie auch offensichtlich masslos bleibt. Jeden, der bei diesem Kampf ums Steuerruder jeweils einen Vorteil gewonnen zu haben scheint, tötet die Mannschaft oder wirft ihn über Bord, während der wahre Steuermann, i.e. das Logistikon, unterdrückt und zu niederen Aufgaben gezwungen wird. Desgleichen reisst das vollkommen zügel- und masslose Epithymetikon beim tyrannischen Menschen die innere Herrschaft an sich und knechtet die anderen Seelenteile (vgl. a.a.O. 572e-575d, 577c-e), so dass es in dessen Seele zum grössten und stärksten Tyrannen wird, der alles übrig gebliebene Gutartige abtötet und verstösst.

Solche Masslosigkeit bedeutet bei Platon mehr Raum einzunehmen und mehr haben zu wollen, als angemessen ist. Arete hingegen ist auch eine innere Ordnung der Verhältnismässigkeit, worin weder Überfluss noch Mangel herrschen, sondern das richtige Mass eingehalten wird, ein „mittleres Leben“ (μέσος βίος) ohne Übermässigkeit (ὑπερβάλλοντα) auf beide Seiten hin (vgl. Rep. 619af.)<sup>73</sup>. Wie in Tim. 87c-88c gemäss der Unterscheidung von leiblichen und seelischen Bedürfnissen ausgeführt wird, sei in Bezug auf Gesundheit und Krankheit sowie Arete und Schlechtigkeit kein Ebenmass und Missverhältnis (συμμετρία καὶ ἀμετρία) wichtiger als dasjenige zwischen Leib und Seele. Beide Arten von Bedürfnissen müssen angemessen berücksichtigt werden, nicht nur diejenigen des Leibs, denn die Überhand des Leiblichen mache die Seele stumpf, ungelehrig und vergesslich und führe zur

---

<sup>73</sup> Auf eine Staatsgemeinschaft bezogen ähnlich auch in Rep. 421c-423c sowie Leg. 679bf. und 919b-d.

Unwissenheit als schlimmste aller Krankheiten. Das Heil liege im Gleichgewicht (ἰσορρόπω) zwischen Seele und Leib, darin, jedem die ihm zugehörige Nahrung zu geben, so dass beides gesund sein könne (vgl. dazu auch a.a.O. 90a-c). Im *Philebos* wird in diesem Zusammenhang die Frage diskutiert, ob das Leben der leiblichen Lust oder dasjenige der Erkenntnis das gute Leben sei (vgl. 11d-12a), mit dem Ergebnis, dass weder ein Leben ohne Erkenntnis, noch eines ohne die geringste leibliche Lustempfindung erstrebenswert sei, sondern vielmehr ein aus Erkenntnis und leiblicher Lust gemischtes (vgl. 21d-22b, 60df., 61b)<sup>74</sup>. Allerdings komme es auf die richtige Verhältnismässigkeit (μετρίότης / συμμετρία), die „gute Mischung“ (ἁξία / ἀγαθὰ σύγκρασις / σύμμειξις / μεῖξις) an (vgl. 61b-65a), aufgrund dessen am Ende des Dialogs eine entsprechende Güterrangordnung aufgestellt wird, in welcher eben das Massvolle den ersten Platz erhält (vgl. 66a-c).

Diese Verhältnismässigkeit spielt bei Platon v.a. hinsichtlich der Erkenntnissuche eine entscheidende Rolle. Damit Erkenntnis getätigt werden kann, muss das Logistikon seine Aufgabe möglichst frei erfüllen können. Doch steht das Leibliche der Erkenntnis auf vielfältige Weise im Wege. Gemäss *Phd.* 66b-69d und 83b-84b werde die Erkenntnis durch den Leib, dessen Bedürfnisse sowie leibliche Lust und Unlust behindert, indem die Seele aufgrund leiblicher Regungen wie nicht beabsichtigter Sinneswahrnehmungen, Bedürfnissen, Krankheiten, Begierden, Ängsten und allerlei dadurch bedingter Trugbilder Wahrnehmungsverzerrungen erfahre. So werde die Seele durch Lust und Unlust an den Leib gebunden und genötigt, dessen Bedürfnisse zu stillen sowie zu glauben, dies, i.e. das Leibliche bzw. leibliche Lust und Unlust, sei auch das Wahrste, obwohl es eben gerade nicht so sei. Der Wahrheit werde man folglich nur am Nächsten kommen, wenn man soweit wie möglich weder mit dem Leiblichen zu tun noch mit diesem gemeinsam habe. Im Interesse der unsterblichen Seele müsse man alles tun, um so viel wie möglich an Arete und Einsicht teilzuhaben, sich mit Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freiheit und Wahrheit um Erkenntnis bemühen und von den anderen, leiblichen Lüsten ablassen (vgl. a.a.O. 114c-115a). Gleichermassen würden auch nach *Phil.* 63d Grösse und Heftigkeit von leiblichen Lüsten Erkenntnis nicht zulassen, die Seele mit Wahnsinn verwirren und sie mit Sorglosigkeit und Vergesslichkeit zugrunde richten. Und ebenfalls in *Tim.* 69cf. liest man von unumgänglichen, die Urteilskraft beeinträchtigenden Leidenschaften wie leibliche Lust, die das Schlechte anziehe, leibliche Unlust bzw. Leid, wodurch das Gute vertrieben werde, Kühnheit und Furcht, zwei unüberlegte Ratgeber, sowie

---

<sup>74</sup> Sokrates deutet in *Phil.* 22c und 32e-33c zwar an, es gebe noch eine weitere Lebensweise, diejenige der Götter, ein Leben der reinen Erkenntnis, frei von Lust und Unlust, doch insofern bei Platon der Mensch eben seiner Natur nach an Lust, Unlust und Begierden gebunden ist (vgl. *Leg.* 732e), ist ihm dieses göttliche Leben nicht möglich.

schwer zu zähmender Zorn und leicht zu täuschende Hoffnung, verbunden mit unvernünftiger Wahrnehmung und zu allem bereitem Verlangen.

Verhältnismässigkeit bedeutet bei Platon also, sich möglichst vom Leiblichen und dessen Bedürfnissen zu lösen, sie auf das Notwendige zu beschränken und sich allem zu enthalten, was darüber hinausgeht, so dass das Erkenntnisvermögen möglichst wenig behindert wird, und möglichst von leiblichen Beeinträchtigungen befreite Erkenntnis getätigt werden kann. In Phil. 62e-64b sollen laut Sokrates nur notwendige, nützliche bzw. unschädliche, wahre und reine Lüste berücksichtigt werden, die gemeinsam mit Gesundheit und Besonnenheit bestehen könnten. Desgleichen bestimmt er in Rep. 558d-561c notwendige (ἀναγκαῖαι) Bedürfnisse oder Begierden als solche, welche nützlich und somit gut seien, und wir nicht abweisen könnten, sowie nicht-notwendige (μὴ ἀναγκαῖαι) als diejenigen, welche unnütz und schlecht seien, und einer in gewissem Rahmen entweder loswerden könne, wenn er von Jugend auf daran denke, oder aber welche nichts Gutes oder gar das Gegenteil davon bewirken würden, wenn er sich damit abgebe<sup>75</sup>. Die Kriterien der zu berücksichtigenden Bedürfnisse sind folglich Notwendigkeit und Nutzen, und d.h. eben nicht bloss scheinbarer und relativer Nutzen nur für einen Teil der Seele oder nur für den Leib, sondern wahrer Nutzen für die gesamte Seele. Demgemäss sind auch in der *Politeia* die notwendigen Bedürfnisse solche der Verhältnismässigkeit, die nicht-notwendigen hingegen solche des Übermasses (vgl. 559a-c).

Bedingungen dieser richtigen Verhältnismässigkeit sind Besonnenheit, v.a. Selbstbeherrschung als Zügelung des masslosen Epithymetikon, und innere Gerechtigkeit, i.e. eine naturgemässe Aufgabenzuteilung. Nur in Selbstbeherrschung gelinge es, durch Mässigung das leibliche Verlangen zu stillen und sich mit dem jeweils Vorhandenen zu begnügen, so dass im Bild des lecken Fasses die Löcher gestopft werden könnten, das Fass voll bleibe und nicht mehr ständig gefüllt werden müsse (vgl. Gorg. 493c-494a). Und nur in Gerechtigkeit, wenn jeder das Seine tut, und jedem das Seine zukommt, kann das Logistikon für das grösstmögliche Gesamtwohl sorgen, für das verhältnismässige Wohl des Leibs in Übereinstimmung mit dem Wohl der Seele (vgl. Rep. 591cf.). Auch Grundlage dieses richtigen, massvollen Mischungsverhältnisses kann bei Platon erneut nur Erkenntnis sein, i.e. Erkenntnis von Schönheit, Verhältnismässigkeit und Wahrheit, und keinesfalls Lust (vgl. Phil. 22d-23a und 64d-66d)<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Ferner wird in Rep. 571b-572b bei den nicht-notwendigen Bedürfnissen oder Begierden eine weitere Unterscheidung vorgenommen, wonach einige derselben tierische, heftige, wilde und gesetzlose Begierden seien.

<sup>76</sup> Vgl. dazu auch die Erkenntnis des richtigen Masses als Messkunst (μετρητικὴ τέχνη) der Lüste in Prot. 356d-357c.

Entgegen dem vielleicht ersten Eindruck herrscht bei Platon also keine vollkommene Lust- und Leibfeindlichkeit, wird eben keine totale Unterdrückung des Epithymetikon gefordert, wie bei der Besonnenheit und inneren Gerechtigkeit ersichtlich wurde, sondern lediglich Zügelung seiner Masslosigkeit und Beschränkung desselben auf das Notwendige, im Rahmen innerer Gerechtigkeit. Das Epithymetikon darf weder übersättigt, noch vernachlässigt werden. Auch der Philosoph bzw. Tugendhafte empfindet Lust, höhere wie niedere, doch immer nur in Besonnenheit wie auch innerer Gerechtigkeit entsprechender Verhältnismässigkeit und damit nicht der Masslosigkeit zügellos leiblicher Begierden ausgeliefert (vgl. u.a. Leg. 636df., 728d-729a; Phil. 12d-13a; Rep. 485df., 581c-588a)<sup>77</sup>.

So ist in Rep. 430e beispielsweise die Rede von einer harmonisch zusammenstimmenden Mässigung gewisser Lüste und Begierden, und in a.a.O. 571d-572a heisst es ausdrücklich, der vernünftige Mensch, der gesund und besonnen mit sich umgehe, lasse das Epithymetikon weder im Mangel noch überfülle er es, damit es sich ruhig verhalte und „das Beste in ihm“, i.e. das Logistikon, nicht störe durch Lust und Unlust. Auch das vielköpfige Tier beim dreigestaltigen Fabelwesen darf nicht unterdrückt und ausgeschlossen, sondern muss als Mitglied der Seelengemeinschaft integriert werden (vgl. a.a.O. 588e-589b). Desgleichen müsse in Tim. 70d-71a das mit einem wilden Tier verglichene Epithymetikon zwar angebunden, aber eben dennoch angemessen ernährt werden<sup>78</sup>. Und auch hier soll dies so geschehen, dass „der beste Teil“, i.e. wiederum das Logistikon als verständiger und beratender Teil, statt durch Lärm und Geschrei des Tiers gestört möglichst in Ruhe gelassen werde, um für das Gesamtwohl zu sorgen. Des Weiteren soll bei Platon der im Krieg unterlegene Feind oder Gegner in sonst einem Konflikt nicht völlig unterworfen, ausgebeutet und erniedrigt, sondern freundschaftlich als neuer Verbündeter aufgenommen und respektiert werden (vgl. Leg. 627d-628c; Rep. 469b-471c), was im Rahmen der Analogie von Seele und Staat auch auf das Epithymetikon im „inneren Krieg“ zuzutreffen scheint. Auch es kann zum Guten beitragen, indem es für die Abdeckung der notwendigen Bedürfnisse sorgt, ohne deren Stillung ja auch das Logistikon als „bester Teil“ sich nicht betätigen kann. Immerhin wird analog auch die ideale Polis angesichts notwendiger Bedürfnisse gegründet. Keiner sei sich selbst genügend, jeder brauche die Hilfe

---

<sup>77</sup> Hierbei kann eine mögliche Entwicklung der Behandlung und Bewertung der Lust bei Platon herausgelesen werden, von einer eher abwertenden Haltung gegenüber der leiblichen Lust im Frühwerk über eine differenziertere Betrachtung im mittleren Werk bis zur scheinbaren Aufwertung im Spätwerk (vgl. Frede, 2009). Diese scheinbar unterschiedliche Behandlung der Lust könnte allerdings auch dem Umstand geschuldet sein, dass Platon je nach Kontext und Absicht der einzelnen Dialoge vielleicht lediglich andere Aspekte betrachtet und andere Gewichtungen vorgenommen hat.

<sup>78</sup> Denn das Epithymetikon ist ein „necessary“ adjunct to soul when it is united with body“, wie Robinson (1995, S. 105) in der Besprechung des *Timaios* darlegt.



anderer, und dies geschehe am besten in Arbeitsteilung, in welcher jeder die seiner Natur gemässen Aufgaben wahrnehme (vgl. Rep. 369b-371e).

Die innere Umorientierung von leiblicher Lust und Unlust zu Erkenntnis spiegelt sich natürlich in der Lebensführung sowie den darin verfolgten Gütern wider. Durch Bildung von Arete trennen sich bei Platon wahre von falschen bzw. vermeintlichen Gütern. Gemäss Leg. 661a-663d sind diejenigen Güter (ἀγαθά), welche von den meisten Menschen, von der grossen Menge „der vielen“ angestrebt werden, keine wahren, sondern nur scheinbare Güter, die somit auch nur Scheinlust verschaffen: „Was von den vielen Güter genannt wird, wird nicht richtigerweise so benannt.“<sup>79</sup> Die höchsten Güter hingegen, Philosophie und somit auch Erkenntnis und Arete, würden von der grossen Masse „der vielen“ nicht geschätzt werden.

In Rep. 357b-d werden die Güter in drei Arten unterteilt: Solche, die man um ihrer selbst willen haben möchte, solche, auf die man um ihrer Folgen willen abzielt, oder aber solche, bei denen beides zutrifft. Weiter werden mittels der Unterscheidung niederer leiblicher von höheren seelischen Bedürfnissen auch die zugehörigen Güter getrennt, wonach die leiblichen Güter im Vergleich zu den seelischen minderwertig sind, und nur Letztere wahre Lust versprechen (vgl. u.a. Rep. 585b-587a). Denn Besitz und wohl alle äusseren Güter seien um des Leibes willen da, und der Leib um der Seele willen (vgl. Leg. 870b). Aufgrund dessen ergibt sich eine Rangordnung der Güter. In den *Nomoi* wird unterschieden zwischen grösseren göttlichen und kleineren menschlichen Gütern<sup>80</sup>, welche in drei Gruppen unterteilt werden (vgl. 631b-d, 697b, 726a-729a, 743ef.)<sup>81</sup>. Zur ersten Gruppe der göttlichen zählen folgende seelische Güter, worin die vier Kardinaltugenden wiedererkannt werden können:

1. vernünftige Einsicht,
2. vernünftige Besonnenheit,
3. Gerechtigkeit,
4. Tapferkeit.

Zu den menschlichen gehören als zweite Gruppe die leiblichen Güter:

5. Gesundheit,
6. Schönheit,
7. Kraft.

---

<sup>79</sup> τὰ γὰρ ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμενα ἀγαθὰ οὐκ ὀρθῶς λέγεται.

<sup>80</sup> „Göttlich“ und „menschlich“ werden hier wohl erneut metaphorisch verwendet, um die Wertehierarchie und einen qualitativen Unterschied zu illustrieren.

<sup>81</sup> Diese drei Gruppen finden sich auch in Gorg. 477a-c und Phil. 48df. Zur Diskussion der Rangordnung von Gütern vgl. auch Euthyd. 278e-282d; Gorg. 451eff. und Men. 78c-79a.

Ebenfalls umfassen die menschlichen Güter die dritte Gruppe:

8. vernünftiger Besitz.

Diese Rangliste ist nicht als vollständig zu betrachten, da an anderen Stellen auch weitere Güter genannt werden. Hier geht es wohl in erster Linie um die prinzipiell qualitative Unterscheidung von göttlichen und menschlichen Gütern und bei Letzteren wiederum um diejenige zwischen leiblichen Gütern und solchen, die nochmals einen Schritt weiter entfernt vom Wesen des Menschen sind. Dabei wird betont, dass die menschlichen Güter nur mit Besonnenheit und Verhältnismässigkeit Nutzen bringen würden und nur dann wahrhafte Güter seien<sup>82</sup>. Die niederen, menschlichen sind also von den höheren, göttlichen Gütern abhängig, d.h., ohne die höheren kann man auch die niederen Güter nicht wirklich erlangen (vgl. auch Apol. 30b; Leg. 631bf.).

Daraus folgt bei Platon, dass die Bedürfnisse und Begierden von Hunger, Durst und Geschlechtstrieb richtig gelenkt werden müssen, sowie deren krankhafte Heftigkeit zu mässigen sei, um eben Arete herstellen zu können (vgl. Leg. 782d-783b). Ebenso sollen die Bedürfnisse nach Besitz und Ehre gemässigt werden, so dass auch in dieser Hinsicht weder Überfluss noch Mangel herrsche, sondern alles zum grösstmöglichen Wohl der Seele gereiche (vgl. Leg. 728ef.; Rep. 591d-592a). Auch diejenigen, welche reich sind, seien ohne Arete nicht glücklich (vgl. Leg. 743a). Es sei sogar so, dass es mit der Arete abwärts gehe, wenn der Besitz in Ehren stehe (vgl. Rep. 550ef.), und dass sich übermässiger Reichtum nicht mit Arete vereinbaren lasse, da dieser nicht auf gerechte Weise zustande kommen könne (vgl. Leg. 742e-743c). Nur eine unvernünftige und kindische Vorstellung von Glück bringe einen dazu, sich möglichst viele solch niedere Güter anzueignen (vgl. Rep. 466bf.). Die menschlichen Angelegenheiten würden keinen grossen Ernst verdienen und zum Spiel verkommen, vielmehr solle man sich um seine Bildung und das Göttliche (vgl. Leg. 803c-804c). Deshalb kümmere sich der Philosoph und Tugendhafte am wenigsten um Besitz, Macht und Ruhm (vgl. u.a. Rep. 485e, 581b). Für ihn seien Ehrgeiz und Gier eine Schande (vgl. a.a.O. 347b). Dieses Desinteresse der Philosophen bzw. Tugendhaften an materiellen Gütern sowie die Diskrepanz zu den entsprechenden Ansichten der grossen Masse zeigen sich ebenfalls in Tht. 172cff., u.a. beim von Sokrates als Beispiel angeführten Thales von Milet, der sich nicht für das vor seinen

---

<sup>82</sup> Vgl. auch Men. 87e-89a, wonach Güter nur durch den richtigen Gebrauch und somit durch Erkenntnis nützlich seien. Der Nutzen äusserer Güter hänge von der Seele ab, und die seelischen Güter, die Tugenden, von Erkenntnis bzw. Vernunft. Vgl. dazu auch Euthyd. 281a-e und Rep. 505af. In diesem Sinne sind das gemäss Hardy (2001, S. 17-19) „konditionale Güter“. Das einzige non-konditionale Gut bei Platon ist die Erkenntnis des Guten, die über den Nutzen aller anderen, konditionalen Güter entscheidet.

Füssen Liegende interessiert, sondern nach Höherem strebt und die Wertvorstellungen der anderen nicht teilen kann.

Da jede Lust per definitionem auf irgendeine Weise angenehm ist, erscheint es schwierig verschiedene subjektive Ansichten darüber, welche Lust gut, und welche schlecht, bzw., welche Lust wirklich oder nur vermeintlich gut ist, und damit verbunden auch, was grundsätzlich wahrhaft gut, und was grundsätzlich wahrhaft schlecht ist, miteinander zu vergleichen und ein Urteil zu fällen. Doch bei Platon handelt es sich diesbezüglich eben um objektive Tatsachen, die man entweder erkennt oder nicht erkennt, und daher liegt auch derjenige eher richtig, dessen Erkenntnisvermögen weiter entwickelt, und welcher in der Erkenntnis des Guten bereits weiter fortgeschritten ist, sich der Wahrheit bereits weiter angenähert hat. Hierin findet sich implizit gleichsam ein Test der höheren und damit zutreffenderen Sicht: Je mehr Kenntnisse man über eine Sache hat, und d.h. u.a. auch, je mehr Sichtweisen einem diesbezüglich zugänglich sind, umso besser kann man sie beurteilen. Demzufolge haben bei Platon entgegen der Ansicht der grossen Menge die Philosophen eine adäquatere Auffassung über das Gute und das Schlechte, folglich auch über das gute Leben und führen in der Umsetzung dieser Auffassung aus objektiver Perspektive auch tatsächlich ein besseres Leben. Denn gemäss Platons Bestimmungen verfügt allein der Philosoph über das angemessene Werkzeug zur Beurteilung jeglicher Dinge, nämlich Erfahrung, Vernunft und Verstand (vgl. Rep. 582a), i.e. ein angemessen entwickeltes und genutztes Logistikon. Zudem kennt der Philosoph von Kind auf auch die niederen Lüste und hat somit Zugang zu allen Lüsten, niederen wie höheren, eben nur mittels Erkenntnis zu erlangenden Lüsten (vgl. Rep. 581c-583a). Auf das Höhlengleichnis bezogen kennt der Philosoph sowohl das Leben der Gefangenen in der Höhle als auch des Befreiten an der Oberwelt. Er hat also auch einen gewissen Zugang zur Lebenswelt der Nicht-Philosophen<sup>83</sup>, was umgekehrt jedoch nicht zutrifft. Sein breiterer Horizont umfasst auch niedere, bereits überschrittene Stufen des Aufstiegs, der engere Horizont der Nicht-Philosophen dagegen ist derart beschränkt, dass sie nicht einmal von Stufen wissen. Demnach kann der Philosoph mehr sehen als ein Nicht-Philosoph, was ihn zu einem besseren Urteil befähigt.

Auch der Bildung von Arete stehen allenfalls gewisse Selbsttäuschungen entgegen, welche für den philosophischen Aufstieg zu überwinden sind. Eine dieser Selbsttäuschungen, die bei Platon verbreitet ist, besteht darin zu glauben, das Leibliche mache das Wesen des Menschen aus und sei daher das Massgebende, so dass leibliche Lust und Vermeidung von Unlust das Gute für den Menschen und folglich entscheidend für das gute Leben seien, was sich bei

---

<sup>83</sup> Selbst wenn vielleicht nur noch in der Erinnerung an sein früheres Dasein, ohne wirklich dorthin zurückgehen bzw. seinen früheren Zustand wieder herstellen zu können.

aufrichtiger Prüfung, dem Exempel des sokratischen Elenchos folgend, unmittelbar als unhaltbar erweisen würde<sup>84</sup>. Die Ausrichtung nach Lust und Vermeidung von Unlust verhindern bei Platon die Bildung von Arete bzw. die Erkenntnis des Guten und Annäherung ans Gute, denn in einem solchen Zustand kann sich das Logistikon nicht angemessen entfalten, und somit das wahrhaft Gute nicht erkannt werden, so dass man auch nicht erkennt, dass in der philosophischen Lebensweise u.a. auch zukünftige, entfernter liegende, jedoch grössere und höhere Lüste zu erwarten sind. Man bleibt auf augenblicklich angenehme, näherliegende, jedoch kleinere, niedere Lüste, auf das bloss vermeintlich Gute beschränkt (vgl. Prot. 352d-359a)<sup>85</sup>.

Diese Selbsttäuschung ist überall dort vorhanden, wo irgendeine Form von Lust oder Vermeidung von Unlust über die Erkenntnis und somit über die philosophische Lebensweise gestellt wird, beispielsweise, indem stattdessen einfache sinnliche Lust bevorzugt oder einfache sinnliche Unlust vermieden, oder aber über Besitz, Ruhm oder Macht vermittelte Lust angestrebt und entsprechende Unlust umgangen wird<sup>86</sup>. Ihr scheinen in Platons Dialogen einige von Sokrates' Gesprächspartnern erlegen zu sein. Diese sagen zwar nicht explizit, das Wesen des Menschen sei im Leiblichen zu finden, doch in deren ausschliesslicher Sorge für das Leibliche durch das Streben nach leiblicher Lust, Besitz, Ruhm, Macht und dergleichen ist dies als Voraussetzung implizit enthalten, was Sokrates denn auch wiederholt aufzuzeigen versucht. Denn, wer nicht glaubt, das Leibliche sei das Wesentliche des Menschen, der wird wohl auch nicht seine Zeit für eine unverhältnismässige Befriedigung leiblicher Bedürfnisse verschwenden, sondern sich vielmehr um seine Seele kümmern, wie Sokrates u.a. in Apol. 29d-30c ermahnt. Überhaupt scheint bei Platon die grosse Menge „der vielen“ dieser Selbsttäuschung verfallen zu sein. Im Gegensatz zu den Philosophen orientiert sie sich an niederen Bedürfnissen und Lüsten statt an Wahrheit und Erkenntnis. Der Menge scheine nur wahr und gut zu sein, woran sie Vergnügen findet, woran sie hingegen kein Vergnügen findet, sei für sie falsch und schlecht (vgl. Rep. 493a-c). Für „die vielen“ sei die Lust das Gute, nur für

---

<sup>84</sup> Weshalb Platon es offenbar für nötig befand, das erkenntnisgeleitete Leben immer wieder dem an Lust orientierten gegenüberzustellen und direkte oder indirekte Aufrufe zur Bildung von Arete zu platzieren. Vgl. dazu auch Griswold, 1996, S. 98f., zum Wagengleichnis des *Phaidros*: „[...] the ordinary endorsement of „normal“ goals, such as that of physical gratification, is a partially mistaken opinion about nature. That is, the soul by nature does desire such goals, but only in part (the part being the dark horse). Hence the palinode requires a fairly complicated thesis about the satisfaction of the whole soul [...], and this will include a thesis about a hierarchy within the soul. What I „really“ want is to be satisfied as a whole, and this will include *not* allowing myself to be directed solely to satisfying what a lower part of me naturally wants (hence the need to tame the dark horse).“

<sup>85</sup> Vgl. dazu auch Wieland (1999, S. 276f.), der dies als Selbsttäuschung hinsichtlich der Ziele des eigenen Wollens bezeichnet, als irrenden Willen bzw. verfehltes Handeln im Gegensatz zu einem eigentlichen, dem Handelnden selbst zunächst verborgenen Willen, der eben auf das wahrhaft Gute abzielt.

<sup>86</sup> Vgl. z.B. die seelischen Verfallsformen und ihre Begierden in Rep. 543aff.

die wenigen Geistreicheren hingegen die Einsicht (vgl. a.a.O. 505b)<sup>87</sup>. Im Gegensatz zu den Philosophen lebe die grosse Menge der Menschen unbesonnen (vgl. Leg. 734b), und d.h. ohne Selbstbeherrschung bzw. ohne Zügelung des Epithymetikon. Nur wenige Menschen seien laut a.a.O. 918cf. gemässigt statt masslos in ihren Bedürfnissen.

Durch die Erkenntnis des Primats der Seele und der Hierarchie der drei Seelenteile sowie durch die damit verbundenen Erkenntnisse über Arete kann diese Selbsttäuschung überwunden werden, und ist die Voraussetzung geschaffen zur Bildung wahrhafter Arete, zur zunehmenden Ausrichtung nach Erkenntnis und Abkehr vom Leiblichen. Dies ist bei Platon eine radikale und ganzheitliche Neuorientierung, eine „Umwendung der Seele“ (ψυχῆς περιαγωγή / μεταστροφή) zum Licht (vgl. Rep. 521c, 532b) bzw. zu Sein und Wahrheit (vgl. a.a.O. 525c), zum Seienden, Guten und Göttlichen (vgl. a.a.O. 540a), wodurch sich das zuvor Erstrebenswerte als Schein erweist und nun nichts mehr wert ist, das bisher Vernachlässigte hingegen als das wahrhaft Gute herausstellt und oberste Priorität erhält. Es findet eine Umwertung aller Güter statt. Leibliche Vorzüge, Besitz, Ruhm, Macht und dergleichen haben im philosophischen Leben Platons an sich keinen Wert mehr, sondern nur noch, insofern sie den weiteren Aufstieg evtl. unterstützen. Mit den sog. Gütern und Tugenden der Menge kann der Philosoph nichts mehr anfangen.

---

<sup>87</sup> Ähnlich angedeutet auch in Phil. 52b.

### 2.3.2 Selbstbestimmung, Eigenverantwortung, Willensfreiheit

Jeder Lebensführung, sowohl derjenigen in Arete bzw. im Streben nach Arete als auch derjenigen in mangelnder Arete, scheinen bei Platon innerpsychische Entscheidungsprozesse und Ordnungshandlungen zugrunde zu liegen, wodurch Zustand, Stellung und Aktivität der drei Seelenteile sowie deren Verhältnisse untereinander bestimmt werden, so dass eben äussere Handlungen immer ein Abbild des Inneren darstellen. Bildung von Arete ist in diesem Sinne eine innere Transformation, eine „Umgestaltung der Seele“ von einem Zustand der schlechten zu einem solchen der guten Ordnung, eine „Selbstbildung“ oder „Selbstformung“ (ἐαυτὸν πλάττειν) zur Arete (vgl. Rep. 500d). Das Schicksal eines Menschen scheint bei Platon also nicht einfach vorgegeben zu sein, sondern man kann innerhalb gewisser Gegebenheiten selber über sich und sein Leben bestimmen. Entsprechend ist in Leg. 904bf. zu lesen, der Ursprung der Beschaffenheit eines jeden, d.h. der Ausprägung der Arete und der damit verbundenen Lebensweise, liege in den Entscheidungen des Einzelnen, denn, wohin dieser sein Begehren lenke, und, wie seine Seele beschaffen sei, so werde auch jeder<sup>1</sup>. Aufgrund dessen würden sich alle beseelten Lebewesen verändern und sich gemäss der Ordnung und des Gesetzes des Schicksals<sup>2</sup> voranbringen, den Grund der Veränderung in sich tragend<sup>3</sup>.

Hierbei müssen zwei Bedeutungen von „Selbstbestimmung“ unterschieden werden:

1. äussere Selbstbestimmung: „selber bestimmen“ im Gegensatz zur Fremdbestimmung durch andere, die Bestimmung der eigenen Handlungen und Lebensführung aufgrund eigener Überzeugungen und Entscheide
2. innere Selbstbestimmung: „über sich selber bestimmen“ als Selbstgestaltung, im Sinne innerpsychischer Entscheidungsprozesse und Ordnungshandlungen, wodurch die eigene Lebensweise innerlich festlegt wird

Innere Selbstbestimmung wäre demnach in den Entscheidungen darüber zu finden, von welchem der drei Seelenteile man sich in welchem Masse leiten lässt, welcher inneren Stimme man welche Stellung erlässt, und wie man die inneren Verhältnisse arrangiert. Und da eben bei

---

<sup>1</sup> τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπη γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὦν τὴν ψυχὴν, ταύτη σχεδὸν ἐκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίνεταί ἅπας ἡμῶν ὥς τὸ πολὺ.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Leg. 904ef.

<sup>3</sup> μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστιν ψυχῆς, ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν, μεταβάλλοντα δὲ φέρεται κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον. Dies wird u.a. auch im zuvor erstellten Marionettengleichnis ersichtlich, in welchem die Marionettenschnüre die in verschiedene Richtungen ziehenden inneren „Zugkräfte“ (ἐλξεις) und Regungen (τὰ πάθη) darstellen, so dass man sich entscheiden müsse, welche man ergreifen bzw. welcher man folgen wolle (vgl. Leg. 644d-645c).

Platon äusseren Handlungen immer innere Handlungen vorangehen, ist innere Selbstbestimmung Voraussetzung für äussere Selbstbestimmung.

Wenn nun innere Selbstbestimmung so möglich sein soll, wie es Platon an den zahlreichen, bereits besprochenen Stellen beschreibt, insbesondere zur Bildung von Arete als Entwicklung von einer schlechten zu einer guten seelischen Ordnung, muss das Innere, die Psyche eines Menschen trotz gewisser Anlagen und Prägungen in einem bestimmten Rahmen grundsätzlich formbar sein. Bei Platon scheint dem Menschen nebst seinem Leib auch die Psyche nicht einfach unveränderbar gegeben zu sein, sondern eine gewisse Gestaltbarkeit derselben zu bestehen. Er scheint nicht von einem statischen, sondern von einem dynamischen Bild des Menschen auszugehen, nicht von einer angeborenen oder irgendwie sonst zustande gekommenen Determiniertheit, sondern von einer gewissen Wandelbarkeit.

Dies hat ein relatives Verständnis sog. Persönlichkeits- oder Charaktereigenschaften zur Folge<sup>4</sup>. Persönlichkeitseigenschaften sind auch bei Platon gekoppelt an beständige Verhaltensweisen, wie sich beispielsweise in der bereits besprochenen Beschreibung Sokrates' durch Alkibiades in Symp. 218bff. zeigt. Aufgrund des mehrfach beobachteten tugendhaften Verhaltens Sokrates' werden ihm tugendhafte Eigenschaften zugeschrieben wie Besonnenheit, Tapferkeit, Weisheit und Beharrlichkeit. So gibt es bei Platon zwar durchaus beständige Verhaltensweisen, ebenfalls erkennbar an den im platonischen Werk immer wieder verglichenen Menschentypen oder Lebensformen, diese Verhaltensmuster sind aber an sich nicht vollkommen starr, wenngleich dies nach den Schilderungen der diesbezüglich reglosen Masse bei der Mehrheit der Fälle anders erscheint<sup>5</sup>. Auch solch charakteristische Verhaltensweisen scheinen grundsätzlich immer durchbrochen werden zu können und somit veränderbar zu sein, da ihnen eine bestimmte innere Ordnung, ein bestimmter Erkenntnisstand bzgl. des als gut Erachteten und damit wiederum dem vorangehende, grundsätzlich variable innerpsychische Entscheidungsprozesse und Ordnungshandlungen zugrunde liegen. In den Verhaltensweisen und daher auch im sog. Charakter scheinen sich also jeweils die aktuelle innere Ordnung, die aktuellen Ansichten über das als gut Erachtete und somit die aktuellen innerpsychischen Entscheidungsprozesse und Ordnungshandlungen widerzuspiegeln. In Leg. 904cf. ist denn auch die Rede von kleineren und grösseren Veränderungen des Charakters<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Charakter hier wie im Folgenden verwendet im Sinne von Gesamtheit der Verhaltensgewohnheiten, Summe der Persönlichkeitseigenschaften, Eigenart, im Griechischen meist ἦθος / ἥθη oder τρόπος / τρόποι.

<sup>5</sup> Dargestellt z.B. im Höhlengleichnis mit der Unbeweglichkeit und Gefangenschaft „der vielen“ in der Höhle sowie der Beharrlichkeit, in welcher sie auch bei der Rückkehr des Befreiten daran festhalten (vgl. Rep. 514a-518b).

<sup>6</sup> μικρότερα τῶν ἡθῶν μεταβάλλοντα ἐλάττω / πλείω μεταπεσόντα.

aufgrund eigener Entscheidungen (διὰ τὴν αὐτῆς [ψυχῆς] βούλησιν). Ebenso liest man in Symp. 207d-208b, dass neben der ständigen Erneuerung des Leibs an Haaren, Fleisch, Knochen und Blut eben auch die Seele ihren Charakter, Gewohnheiten, Meinungen, Begierden, Lüste, Unlust, Ängste und Erkenntnisse wechsle<sup>7</sup>.

Charakter- bzw. Persönlichkeitseigenschaften sind demnach Verhaltensabstraktionen mit einer gewissen prospektiven Erwartung der weiteren Beständigkeit des Verhaltens. Aus der Beobachtung eines beständigen Verhaltens bildet sich die abstrahierte Vorstellung einer Persönlichkeitseigenschaft, wobei die Beständigkeit des Verhaltens auf der Aufrechterhaltung der entsprechend zugrunde liegenden inneren Verhältnisse beruht. Ändern sich die innere Ordnung oder die Ansichten über das Gute, ändert sich auch das Verhalten und unter Umständen die Persönlichkeitseigenschaft bzw. der ganze Charakter. „Ein Mensch ist x“ im Sinne von „ein Mensch hat das Merkmal x-heit“ bedeutet bei Platon also „ein Mensch verhält sich mehr oder weniger beständig x aufgrund bestimmter Entscheidungen“ und nicht „ein Mensch ist seiner unveränderlichen Natur nach x“, dass man sich durch irgendeine innere Determiniertheit gar nicht anders verhalten kann, dass irgendwie gegebene Persönlichkeitseigenschaften Verhalten in irgendeiner Weise verursachen, somit jedes Verhalten gleichsam die festgeschriebene innere Beschaffenheit offenbart und daher vom Verhalten auf die Persönlichkeitseigenschaften geschlossen werden kann. Demzufolge würde beispielsweise „y ist tapfer“ bedeuten „y verhält sich beständig tapfer“, und dies gemäss Platons Begrifflichkeit aufgrund einer erkenntnisbedingten Teilhabe an der Idee der Tapferkeit, die auf einer guten inneren Ordnung sowie den entsprechenden innerpsychischen Ordnungshandlungen und Entscheidungsprozessen beruht und daher zwar beständig sein kann, aber eben grundsätzlich variabel ist und also aufrechterhalten oder verändert werden kann.

Somit kann bei Platon sozusagen von einer Bestimmung oder Wahl des Charakters gesprochen werden, und es lässt sich kein vollkommen beständiges Selbstbild festmachen, da jede Charakterzuschreibung letzten Endes variabel bleibt<sup>8</sup>. Nicht nur hinsichtlich innerer Pluralität und inneren Widerstreits, sondern auch aufgrund dieses Umstands drängt sich die Frage nach der eigenen Identität als diachron beständige, individuelle, erlebte Einheit der

---

<sup>7</sup> καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἥθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λύπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἐκάστω, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται.

<sup>8</sup> Vgl. auch Karl, 2010, u.a. S. 306. Anders sieht dies beispielsweise Schwartz (2013, S. 373-378), die bei Platon von angeborenen Charaktereigenschaften ausgeht, insbesondere als notwendige Voraussetzungen eines philosophischen Lebens, wobei die dafür erforderlichen Merkmale eben nicht alle Menschen besäßen. Doch diese These ist nicht eindeutig zu belegen, und widerspricht auch anderen Aussagen Platons, wie Schwartz selber feststellt. Die von Schwartz als deren Hauptbeleg angeführte notwendige Artverwandtschaft in Ep. VII 344af. kann auch als Resultat einer gewissen Entwicklung und somit als eine gleichsam „selbst geschaffene Artverwandtschaft“ verstanden werden.



Person auf<sup>9</sup>. Wenn die eigenen Persönlichkeitseigenschaften Abstraktionen grundsätzlich veränderbarer, da auf Entscheidungen beruhender Verhaltensweisen sind, und es also keine wesentlichen Persönlichkeitseigenschaften gibt, wer bzw. wie ist man dann eigentlich? Was bleibt dann von der eigenen Person noch übrig? Was macht einen unter dieser variablen Schale im Kern aus? Falls Platon in seinem Seelenmodell tatsächlich von einem übergeordneten Selbst ausgeht, welches das Wesen des Menschen ausmacht, als beständigem, identitätsbildendem Subjekt, scheinen als Grundlage für eigene Identität lediglich allgemeine Funktionsmerkmale des Selbst als Bewusstseins- und Entscheidungsträger sowie das Erleben seiner selbst als beständig numerisch identisches primäres Subjekt zu bleiben. Nur indem dieses Selbst alle Bewusstseinsinhalte in sich vereint, überschaut und ordnet, und indem es die Entscheidungen bzw. als Ersturheber die grundlegenden Entscheidungen allfälliger Entscheidungsketten trifft, d.h. also nur durch die eigene innere Aktivität, durch die Ausübung dieser Funktionen, als Agens, scheint man sich bei Platon als beständig kohärente individuelle Einheit erleben zu können<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Wie Karl (2010, S. 29-52) aufgezeigt hat, kann bereits Platon als Begründer des philosophischen Diskurses über Selbstbestimmung, Individualität und Identität betrachtet werden, dem jedoch wiederum eine politische und kulturelle Entwicklung voranging, in der gewisse Vorstellungen von Selbstbestimmung, Individualität und einem einheitsstiftenden Selbst hervortraten und sich im praktischen Lebensvollzug niederschlugen, u.a. bereits nachgewiesen bei Homer. Dabei ist gemäss Karl (a.a.O., S. 104f.) schon im Begriff der Selbstbestimmung auch eine Vorstellung von Identität enthalten: „Im Prozess der Selbstbestimmung legt sich der Einzelne auf ein Handlungsziel, und zwar *sein* Handlungsziel, fest und muss sich im Handeln bis zu dessen Realisierung daraufhin verstehen, muss sich also bis zur Verwirklichung als derjenige verstehen, der sich auf dieses Ziel als *sein* Ziel festgelegt hat. Die dafür notwendige Identität reicht also bereits vom Begriff her über den jeweiligen Augenblick hinaus. [...] so wird im Fall des intendierten guten Lebens offensichtlich, dass die Identität des Einzelnen seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, also sein gesamtes Leben umfasst.“ Vgl. auch Böhme, 2016, S. 329, der gezeigt hat, „dass Platon bereits mit grosser Klarheit das prekäre Problem einer personalen Identität gesehen hat und dass er sowohl die Randbedingungen als auch die Lösungsmöglichkeiten dieses Problems angedeutet hat“.

<sup>10</sup> Ähnlich bleibt auch in Karls (2010, S. 114-120) Untersuchung bei Platon nur eine Art funktionale Identität im Selbstbezug übrig, in einer Identität konstituierenden Einheitsleistung mittels Nachsinnen bzw. Selbstbewusstsein, u.a. durch Erinnerung und Bezug auf die unveränderlichen, göttlichen Ideen, oder laut Oehler (1997, S. 38f.): das Bewusstsein des Menschen von sich selbst als Begleitwissen aller unserer Tätigkeiten. Wie Karl (2010, S. 184 und 287f.) dargelegt hat, zeigt sich das Selbst bei Platon nur in dem, was es tut, „und zwar nicht nur für den anderen, sondern auch für den Einzelnen selbst, insofern ich mich selbst erst im Handeln als eine Einheit erfahre und daraufhin verstehe und auch für die anderen als individuelles „Selbst“ erkennbar werde, mit anderen Worten: Nur im Handeln gebe ich für mich und für andere zu erkennen, wer ich bin“. In diesem Sinne kann Identität nur Resultat von Handeln sein, wie Karl (a.a.O., S. 305) schliesst: „Der Einzelne weiss von sich selbst in einem ausdrücklichen Sinn nur im selbst vollzogenen Handeln, mit dem er ein selbst gewähltes Handlungsziel erreichen will, für welches er seine Gründe hat. Nur in diesem praktischen Zusammenhang, in dem der Handelnde sich auf dieses Ziel hin versteht und sich dadurch selbst bestimmt, vermag der Einzelne ein Selbstverständnis auszubilden, man kann auch sagen: eine Identität, und sich als Individualität von anderen zu unterscheiden.“ Ergänzend ist zu sagen, dass zu solchem Handeln bei Platon offenbar primär auch innere Handlungen der Bewusstseins-, Entscheidungs- und Ordnungsprozesse gehören, welche ja die Grundlage jeden äusseren Handelns bilden. Böhme (2016, S. 327f.) folgend, weist also dieses Selbst als Sitz der Identität bei Platon eine gewisse Inhaltsleere auf, getrennt von allen inhaltlichen Bestandestücken des Menschen, den „Humana“, in „radikaler Distanzierung zu allem, was den Menschen ausmachen kann, seinen Anmutungen, seinen Kompetenzen, seinem Ansehen, seinen Vermögen und schliesslich seinem Leib“, wodurch es erst eine Instanz eigentlichen Handelns sein kann. Doch gerade dadurch unterliegt es nach Böhme nicht dem ständigen Wandel, wie in Symp. 207d-208b beschrieben. „Es ist genau und

Eine weitergehende Identität, welche auch die drei Seelenteile und den Leib umfassen, scheinen bei Platon nicht einfach gegeben zu sein, sondern vom mutmasslichen Selbst erst geschaffen werden zu müssen, durch dessen innerpsychische Entscheidungen, Ordnungshandlungen sowie die daraus hervorgehende Lebensführung. Über variable Identifikation oder Nicht-Identifikation des Selbst mit den drei Seelenorganen, d.h. über Annahme, Anpassung oder Abstossung deren Inhalte, Sicht- und Funktionsweisen, scheinen bei Platon die drei Seelenteile und evtl. auch der Leib in die Identität miteinbezogen oder davon ausgeschlossen werden zu können. Das „Ich“ identifiziert sich hierbei sozusagen temporär mit dem Logistikon, Thymoeides oder Epithymetikon und übernimmt entsprechend deren Sicht- und Funktionsweisen, woraus schliesslich die Verhaltensweisen und bei einer beständigen Identifikation eine beständige Lebensführung sowie eine erweiterte Identität hervorgehen<sup>11</sup>.

Das platonische Ideal solch beständiger erweiterter Identität ist in der philosophischen Lebensweise als fortwährendes Streben nach Erkenntnis und Arete und in diesem Sinne einheitlicher Lebensvollzug zu finden, gemäss dem Vorbild Sokrates, in freundschaftlicher, zusammenstimmender innerer Gemeinschaft und auf diese Weise gemeinsamer Ausrichtung nach Erkenntnis und dem wahrhaft Guten, so dass sich in der Aufrechterhaltung dieser guten inneren Ordnung eine gewisse gesamtpsychische Einheitlichkeit und Beständigkeit bildet, statt vom Zufall gelenkt zu sein, indem man tue, was sich gerade ergibt, wie „die vielen“ in Krit. 44d. So werde auf alle Weise eines aus vielen<sup>12</sup> (vgl. Rep. 443df.). Dies ist eine ständig zu erbringende Leistung, da die gute innere Ordnung gegen allerlei mögliche Beeinträchtigungen bewahrt werden muss<sup>13</sup>. Alles andere sind bei Platon eben seelische Verfallsformen, deren defizitäre innere Ordnungen zwar auch eine gewisse Beständigkeit aufweisen können, zumindest für eine bestimmte Weile, jedoch von Selbsttäuschungen über das eigene Wesen gekennzeichnet und von ganz anderer, minderwertiger Qualität sind, im schlechtesten Fall des

---

gerade dieses Selbst kompetenten und autonomen Handelns, das durch das ganze Leben hindurch von den Kindesbeinen bis zum Greisenalter mit Recht als dasselbe angesprochen wird.“

<sup>11</sup> Vgl. dazu auch Graeser, 1969, S. 23: „Da der Mensch durch den in der Seele vorherrschenden Willen geprägt wird, muss er entscheiden, wessen Wille das Bestimmende für sein Leben sein soll.“ Vgl. ebenfalls Hardy (2011, S. 348), der praktisches Überlegen bestimmt als „Prozess, in dem eine Person in eine urteilende und wünschende Beziehung zu ihren verschiedenen Wünschen tritt und einem bestimmten Wunsch zustimmt oder nicht zustimmt“. Dazu auch Karl, 2010, S. 184: „Der einzelne Mensch bestimmt sich in seinem Wollen selbst, durch das, was er will - durch die Festlegung des eigenen Handlungszieles und damit auch die Festlegung seiner selbst, weil neben der Fixierung des Zieles auch das Selbst, wenn es das Ziel ernsthaft erreichen will, sich notwendig bis zur Realisierung des Zieles auf dieses festgelegt haben muss.“

<sup>12</sup> παντάπασιν ἓνα γινόμενον ἐκ πολλῶν.

<sup>13</sup> Auch gemäss Böhme (2016, S. 322ff.) ist bei Platon solche Identität nicht einfach gegeben, sondern als praktisches Problem aufgegeben: „Identität muss geleistet werden. [...] Es geht für den einzelnen um die Aufgabe, *selbst* zu sein und stets *derselbe* zu sein.“ (S. 322) „[...] Identität im Sinne von Selbstsein und Autonomie [ist] nichts Gegebenes [...], sondern [muss] durch einen schwierigen Weg, den Platon [...] Selbstsorge nennt, errungen werden [...]“. (S. 328)

tyrannischen Menschen als anhaltende Knechtschaft der restlichen Seele durch das Epithymetikon (vgl. Rep. 572e-575d, 577c-e).

Wie sich im Vorangehenden zeigt, kann bei Platon nicht nur jeder Mensch in gewissem Rahmen über sich und sein Leben bestimmen, sondern tut dies auch immer auf die eine oder andere Weise. Die verschiedenen seelischen Ordnungen und daraus hervorgehenden Verhaltensweisen und Lebensformen gründen immer auf eigenen Entscheidungen. Aufgrund seiner existentiellen Bedingungen ist der Mensch bei Platon geradezu gezwungen sich laufend zu entscheiden<sup>14</sup>. Unter der Annahme eines übergeordneten Selbst scheinen gemäss Platons Seelenmodell sozusagen die drei Seelenorgane ihre Anliegen dem Selbst ständig vorzutragen, und dieses sich fortwährend zu entscheiden, sei es aktiv, indem es bewusst auf eine dieser inneren Stimmen hört und ihr die innere Führung übergibt, oder aber nur passiv, indem es sich zurückhält, gleichsam die Zügel loslässt, die drei Seelenteile im inneren Widerstreit sich selber überlässt und sich sozusagen vom vorherrschenden Teil mitziehen lässt. Welcher Seelenteil in diesem zweiten Fall die Oberhand behält, deutet Platon mehrfach an. Nach seinen Schilderungen kann es nur das Epithymetikon sein bzw. jeweils abwechselnd eine seiner Facetten, denn dieses wird durchgehend als der „physisch“ stärkste, heftigste und lauteste Seelenteil charakterisiert, der eben sogar dazu in der Lage ist, die gesamte Seele zu knechten.

In dieser Hinsicht können auch Phdr. 245b-246a und Leg. 895e-896d gedeutet werden. Als Nachweis für die Unsterblichkeit der Seele wird diese in Phdr. 245b-246a als sich selbst bewegender (τὸ αὐτὸ κινεῖν) und also nicht durch eine andere Ursache in Bewegung versetzter, in diesem Sinne unentstandener (ἀγένητον) Ursprung und Anfang aller Bewegung (πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως) bezeichnet. Ähnlich wird in Leg. 895e-896d die Seele bzgl. ihres Wesens als sich selbst bewegende (τὸ ἑαυτὸ κινεῖν) erste Entstehung und Bewegung (πρώτη γένεσις καὶ κίνησις) bestimmt<sup>15</sup>. Und so sei die Seele die Ursache des Guten und des Schlechten, des Schönen und des Hässlichen, des Gerechten und des Ungerechten und überhaupt aller Gegensätze<sup>16</sup>. Nun könnte in dieser Seele als Erstursache bzw. Ausgang jeglicher Bewegung das mutmasslich übergeordnete Selbst gesehen werden, das mittels seiner Entscheidungskraft

---

<sup>14</sup> Vgl. dazu auch Gadamer, 1978, S. 67: „Vor einer Wahl zu stehen ist [...] [bei Platon] die unabdingbare Grundsituation des Menschen. [...] Menschsein heisst, immer wieder vor die Wahl gestellt zu sein. [...]“ Wobei sich Gadamer nachfolgend auf gelungene, i.e. bewusste, auf Erkenntnis beruhende, Selbstbestimmung beschränkt: „Wählen müssen schliesst aber Wissenwollen ein, Wissen des Besseren und Wissen des Guten, und das heisst: Gründe wissen und mit Gründen unterscheiden. [...] Das macht den Menschen zum Menschen, dass er nach dem Guten fragen muss, das eine dem anderen in bewusster Entscheidung vorzieht, also sich selbst Rechenschaft geben muss [...]“.

<sup>15</sup> Bereits vorweg angedeutet in Leg. 892a.

<sup>16</sup> τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν καὶ αἰσχροῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων καὶ πάντων τῶν ἐναντίων, εἴπερ τῶν πάντων γε αὐτὴν θήσομεν αἰτίαν.

das eigentliche, primäre Subjekt bzw. Agens jeglicher Handlung darstellt. Beide Stellen könnten also als weitere Hinweise betrachtet werden auf ein solch übergeordnetes Selbst, auf den Sachverhalt der ständigen innerpsychischen Entscheidungsprozesse, welche den Beginn jeder Handlung darstellen, wie auch darauf, dass die erkennbaren wesentlichen Merkmale des Selbst ausschliesslich funktionale Eigenschaften sind, und es nur als Agens, in seiner Aktivität erfasst werden kann. Demnach würde sozusagen das Selbst als „Erstbeweger“ mittels innerpsychischer Entscheidungsprozesse die drei Seelenteile in Bewegung versetzen, woraus die sekundären Bewegungen derselben<sup>17</sup> und schliesslich die äusseren Handlungen folgen. Diese Erstbewegung durch das Selbst, wodurch die sekundären Bewegungen der drei Seelenteile initiiert werden, scheint beispielsweise in der bereits besprochenen Stelle Rep. 571d-572b nahezu wörtlich angesprochen zu werden. Dort erweckt (ἐγείρας) ein nicht näher bestimmtes Subjekt das Logistikon, besänftigt (πραῦνας) das Thymoeides und lässt das Epithymetikon weder an etwas mangeln noch überfüllt es dieses. So würden diese letzten zwei inneren Gestalten beruhigt<sup>18</sup> und die dritte in Bewegung gesetzt<sup>19</sup>. Ähnlich müsse man auch gemäss Tim. 90c jedem Seelenteil die ihm angemessene Nahrung und eben Bewegung geben<sup>20</sup>.

Da also innere Selbstbestimmung immer stattfindet, liegt der Unterschied zwischen tugendhaften und nicht tugendhaften Menschen nicht etwa darin, ob sie selbstbestimmt handeln oder nicht, sondern wie sich diese Selbstbestimmung gestaltet. Die entscheidende Frage ist, welcher inneren Stimme man in welchem Ausmass Gehör schenkt, ob man nach dem wahrhaft Guten strebt oder nach dem nur vermeintlich Guten, jedoch Angenehmen, und wie man dementsprechend die inneren Verhältnisse ordnet. Somit ist bei Platon zu unterscheiden zwischen einer gelungenen und einer misslungenen inneren Selbstbestimmung, und trägt jeder Mensch selber die Verantwortung für sein inneres wie teilweise äusseres Schicksal<sup>21</sup>. Von

---

<sup>17</sup> Diese sekundären Bewegungen der drei Seelenteile könnten vielleicht in Leg. 896b wiedererkannt werden in der „zweiten Bewegung“ (κίνησις δευτέρα), die durch etwas anderes als die erstbewegende Seele entstehe, als Veränderung eines seelenlosen Leibs.

<sup>18</sup> ἡσυχάσας τὸ δύο εἶδη.

<sup>19</sup> τὸ τρίτον κινήσας.

<sup>20</sup> τὰς οικείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδίδοναι.

<sup>21</sup> Gemäss obiger Begriffsklärung kann von gelungener oder misslungener innerer Selbstbestimmung gesprochen werden, jedoch nicht von gelungener oder misslungener äusserer Selbstbestimmung, denn diese ist lediglich entweder gegeben oder nicht. In diesem Sinne spricht auch Karl (2010, S. 190f., 225-242, 305f.) bei Platon von gelingender und misslingender oder defizitärer [innerer] Selbstbestimmung, indem durch gelingende Selbstbestimmung „der Handelnde das, was er intentional will [das wahrhaft Gute], durch sein selbstbestimmtes Handeln erreicht“, durch misslingende hingegen nicht, da das eigentliche Ziel verfehlt wird. „Der Unterschied besteht nicht darin, ob in dem einen oder dem anderen Fall Selbstbestimmung vorliegt oder nicht, sondern [...] inwiefern selbstbestimmtes Handeln den eigenen Intentionen, dem vom Handelnden selbst intendierten letzten Ziel seines Handelns entspricht oder nicht.“ Exemplarisch für solch gelungene und misslungene [innere] Selbstbestimmung bei Platon steht gemäss Karl die Gegenüberstellung von Sokrates und Kallikles im *Gorgias*: Kallikles steht trotz gegenteiliger Selbstwahrnehmung in doppelter Abhängigkeit. Zum einen dient er seinen Begierden gleichsam blind, wobei ihm nicht bewusst ist, dass er damit seiner eigenen, von ihm geäusserten

dieser Haltung der Eigenverantwortung zeugen nur schon Platons immer wiederkehrende Appelle zur Bildung von Arete und generell zur Philosophie, welche wohl sinnvollerweise nur an solche Menschen gerichtet sind, die beides noch nicht oder noch nicht im erwünschten Ausmass verfolgen, denen dies jedoch grundsätzlich möglich ist, und die daher zu einer inneren und äusseren Wandlung aufgerufen werden. Und auch die Stellen über eine Art Jüngstes Gericht (vgl. Apol. 40e-41d; Ep. VII 335a-c; Gorg. 523a-527a; Leg. 903b-905b; Phd. 107c-108c, 113d-114c; Rep. 614a-616b) machen nur Sinn, wenn der Einzelne verantwortlich ist für seinen seelischen Zustand und seine Taten, gleichgültig, ob dies Platons mögliche Annahme eines solch Jüngstes Gerichts abbildet oder nur metaphorisch zu verstehen ist. In Leg. 733d-734e ist entsprechend zu lesen, die verschiedenen Lebensformen würden auf der Wahl des Angenehmen und Lustvollen sowie zugleich Besten und Schönsten beruhen<sup>22</sup>. Und so meint auch Sokrates in Gorg. 493c, das tugendhafte, i.e. philosophische, Leben werde selber gewählt (ἐλέσθαι), weshalb er sich wohl nachfolgend darum bemüht, seinen Gesprächspartner Kallikles davon zu überzeugen.

Ebenso ist diese Eigenverantwortung bei der Schicksalswahl im Er-Mythos der *Politeia* herauszulesen (vgl. 616b-621b)<sup>23</sup>. Laut Mythos wählt die Seele im Jenseits ihr nächstes

---

Lebenskonzeption widerspricht. Zum anderen ist er abhängig von den Meinungen anderer, indem er sich danach ausrichtet, um Erfolg zu haben. Sokrates hingegen ist in dieser zweifachen Hinsicht unabhängig, in „Autarkie sowohl von inneren als auch äusseren „Zwängen““. In Selbstbeherrschung bzw. seine Begierden unter Kontrolle haltend richtet er sich allein nach seinen Erkenntnissen. Zugleich ist sein Handeln weder abhängig von den Meinungen anderer, noch von situativen Umständen, „weil für ihn ausschliesslich die eigene Einsicht und die Übereinstimmung mit sich selbst massgebend sind“. So erreicht er eine „Selbstständigkeit, die kaum noch übertroffen werden kann“. Eine solch gelungene innere Selbstbestimmung verkörpert auch Odysseus als von Sokrates gewähltes Ideal (vgl. Hipp. min. 363aff.), welches in gewisser Weise auch stellvertretend für Sokrates selber bzw. den Prototyp des Philosophen steht (vgl. Böhme, 2002, S. 83-94). Im Gegensatz zu Achilles und dessen Schlichtheit und Getriebenheit zeichnet sich Odysseus laut Böhme aus durch Selbstbeherrschung, durch innere Distanzierung, bewusstes Erwägen und eine gewisse Unabhängigkeit von Affekten sowie Befreiung von Befangenheiten, Verfallenheit, Zwängen und dergleichen. Demgemäss ist auch das, was Hardy (2011, S. 343ff.) unter Selbstbestimmung versteht, eine gelungene innere Selbstbestimmung, als „Fähigkeit etwas mit guten Gründen zu wollen und das eigene Urteilen, Wollen und Handeln von einem möglichst genauen Wissen über die eigenen allgemeinen, vorrangigen Handlungsziele bestimmen zu lassen“, eine „gedankliche Selbstbestimmung“ als „Innendimension personaler Selbstbestimmung“. Wie Robinson (1995, S. 107-110) gezeigt hat, könnte in Tim. 86b-87b allerdings der Eindruck entstehen, es bestehe ein gewisser Determinismus der Schlechtigkeit der Seele aufgrund physischer Bedingungen oder misslungener Erziehung. Doch Robinson hat zurecht darauf hingewiesen, dass man diese Passage nicht losgelöst vom Kontext betrachten darf, und die Aussagen zu relativieren sind, insofern dort nur gesagt wird, dass auch die körperliche Beschaffenheit einen Einfluss auf den Zustand der Psyche hat, und gewisse Formen der Schlechtigkeit also auch dadurch mitbedingt sein können. Dem könne man aber auch entgegenwirken, wie Platon am Ende von 87b und nachfolgend in a.a.O. 87c-90d schreibt. „What it presumably indicates is that the (material) to which a man is unwittingly subject by defects in birth and education can be remedied, partly if not totally, by his own moral effort.“ Somit bleibt der Mensch auch im *Timaios* ein „free moral agent“.

<sup>22</sup> τὸ φίλον ἅμα καὶ ἡδὺ καὶ ἄριστόν τε καὶ κάλλιστον ἐλόμενον.

<sup>23</sup> Diese Schicksalswahl ist wohl als mythologisch-metaphorisch illustrierte Wahl der Lebensweise im Diesseits zu deuten. Mit der Leiblosigkeit der wählenden Seele und ihrer Befreiung von jeglichen irdischen Einflüssen im Jenseits könnte Platon dabei metaphorisch zum Ausdruck gebracht haben, dass es sich bei dieser Schicksalswahl gemäss Primat der Seele ausschliesslich um seelische Vorgänge handelt, ähnlich wie im Wagengleichnis des *Phaidros*.

irdisches Leben, wobei es weit mehr Wahlmöglichkeiten hat als wählende Seelen, so dass für jede Seele unter den ausgebreiteten Lebensformen zumindest bzgl. Arete grundsätzlich das ganze Spektrum zur Auswahl zu stehen scheint, und somit die Reihenfolge der Wahl keine entscheidende Rolle spielt (vgl. 617e-619e). Demnach liegt jegliche Lebensweise, i.e. die philosophische wie auch alle Formen der nicht-philosophischen, allein in der eigenen Entscheidung begründet:

Euch wird euer Schicksal nicht durch das Los bestimmt, sondern ihr werdet euer Schicksal selber wählen. [...] Die Arete ist herrenlos, wovon, wer sie ehrt oder verachtet, auch mehr oder weniger haben wird. Die Schuld ist diejenige des Wählenden, der Gott ist schuldlos<sup>24</sup>.  
(617e)

Trotz Eigenverantwortung hat man sich natürlich auch hier in gewisse Gegebenheiten einzufügen (vgl. 617e-618b): 1. Die Reihenfolge der Wahl wird durch das Los bestimmt. 2. Die zu wählenden Lebensformen sind in einer beschränkten Anzahl vorgegeben, wenn es auch eben weit mehr Lebensformen hat als wählende Seelen. 3. Gewisse Lebensumstände sind in den Grundrissen vorgegeben, die je nach dem für dieses ganze Leben bestehen bleiben können. Das menschliche Schicksal wird also durch eine Mischung von Gegebenheiten und Eigenverantwortung bestimmt. Aus 617e, wo es heisst, man verharre in dem Leben, das man wählt, könnte man allerdings schliessen, dass die Schicksalswahl einmal getroffen unabänderlich sei, was einen Widerspruch zur Variabilität der psychischen Ordnung und somit der Lebensführung bilden würde. Doch dieses Verharren könnte auch nur auf die erwähnten Grundrisse des Lebens bezogen sein, wovon einige ja nicht zu ändern sind, beispielsweise das Geschlecht oder familiäre Verhältnisse.

Auf ähnliche Weise kann im *Phaidros* die Schicksalswahl innerhalb des Wagengleichnisses gedeutet werden (vgl. 248b-249d). Wenn zu lesen ist, aufgrund schlechter Lenkung werden einige Seelen niedergedrückt und deren Flügel beschädigt, so dass sie zur Erde fallen und in einen Körper eingeboren werden, worauf Sokrates eine Hierarchie der Lebensweisen präsentiert, abhängig davon, wie viel man zuvor von der Wahrheit erblickt hat, kann dies auch als Wahl der Lebensweise verstanden werden. Denn wodurch sonst bestimmt sich die Lenkung der Pferde, wenn nicht durch eigene Entscheidungen, zumal in 247a gesagt wird, den Göttern folgt von den nicht-göttlichen Seelen zur Schau der Wahrheit, wer *will* und

---

<sup>24</sup> οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. [...] ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλεόν καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. αἰτία ἐλομένου. θεὸς ἀναίτιος.

kann<sup>25</sup>. Ausserdem ist in 249b ausdrücklich die Rede von einer Wahl (αἵρεσις) der Seele für ihr neues Leben. Auch hier scheinen also die Menschen allein verantwortlich über ihr Schicksal, und die Götter schuldlos zu sein, denn die Götter kennen keine Missgunst und verweigern niemandem ihnen zu folgen (vgl. 247a).

Bei Platon besteht v.a. auch Eigenverantwortung bzgl. Erkenntnis. Nach seinem Seelenmodell verfügt jeder über ein Logistikon und damit offenbar über grundsätzlich dasselbe Erkenntnisvermögen, und es ist grundsätzlich auch jeder dazu in der Lage, sein Epithymetikon zu zügeln und das Thymoeides zu zähmen, um das Logistikon angemessen zu nutzen. Inwieweit dies getan wird, ist also eine Frage eigener Entscheidungen, i.e. innerpsychischer Entscheidungsprozesse und Ordnungshandlungen. Die Verwirklichung des epistemischen Potentials hängt bei Platon auch und vielleicht sogar hauptsächlich von der Entscheidung zur Nutzung des Erkenntnisorgans ab. Nur durch Gebrauch wird das Logistikon „gekräftigt“ bzw. entwickelt<sup>26</sup>. Auch und v.a. dem Logistikon müsse angemessene *Bewegung* gegeben werden, da dasjenige, welches verharre, schwach (ἀσθενέστατον) bleibe oder werde, hingegen dasjenige, welches bewegt, auch gekräftigt (ἐπρωμενέστατον) werde (vgl. Tim. 89e-90d). Der innere Mensch müsse gekräftigt werden, mittels Tuns und Redens<sup>27</sup> (vgl. Rep. 589a). Ob also jemand Erkenntnis tätigen kann oder nicht, ist nicht massgeblich vorgegeben durch irgendwelche angeborenen, unter den Menschen ungleich verteilten Fähigkeiten oder dergleichen, sondern motivational und volitional bedingt. Vielleicht vermag nicht jeder ein Sokrates zu werden, doch zu gewissen entscheidenden Erkenntnissen ist grundsätzlich jeder fähig. In Platons Unterscheidung der wenigen Philosophen von der grossen, unverständigen Menge „der vielen“ geht denn auch nie hervor, dass sich erstere durch angeborene Eigenschaften auszeichnen, wonach ein Schicksal als Philosoph oder Nicht-Philosoph sozusagen immer schon feststehen würde. Gemäss Wagengleichnis folgt eben den Göttern, wer *will* und kann (vgl. Phdr. 247a), und hat jeder, der als Mensch geboren wird, schon etwas von der Wahrheit erblickt (vgl. a.a.O. 248cf., 249b). Ob man nun mehr oder weniger von der

---

<sup>25</sup> ἔπεται δὲ ὁ αἰεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος. Dass hier nicht nur von Göttern und Daimonen (θεοὶ τε καὶ δαίμονες, vgl. 246e) die Rede ist, sondern auch von anderem, menschlichem Gefolge, scheint aus dem Nachfolgenden hervorzugehen, u.a. aus 247b, wo vom schwarzen Pferd, dessen zuweilen mangelhafter Lenkung und dem Kampf in der menschlichen Seele gesprochen wird. καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος in 248a ist also wohl nicht so zu verstehen, dass zuvor nur von den Göttern gesprochen wurde, sondern wohl eher so, dass sich Sokrates nun von den Göttern ab- und ausschliesslich den menschlichen Seelen zuwendet.

<sup>26</sup> Allerdings mögen bei nicht-philosophischen Menschen im Alter die Aktivierung und entsprechende Anpassungsfähigkeit des Erkenntnisapparats scheinbar nicht mehr so gut gelingen. Vgl. dazu Geiger (2009, S. 364), der dargelegt hat, dass bei Platon ältere Gesprächsteilnehmer wiederholt die zentralen Bedingungen für ein dialektisches Gespräch nicht mehr erfüllen und aus dem Gespräch aussteigen bzw. dieses verweigern, so Kephalos in Rep. 331d, Lysimachos in Lach. 189cf. und Theodoros in Tht. 146b.

<sup>27</sup> ταῦτα πράττειν καὶ ταῦτα λέγειν, ὅθεν τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἀνθρώπου ἔσται ἐγκρατέστατος.

Wahrheit sieht und folglich zum Philosophen wird oder nicht, hängt einzig von der Lenkung des Seelenwagens ab.

Solch epistemische Eigenverantwortung betrifft bei Platon auch den vermeintlichen Verlass auf Autoritäten. Zwar kann auch durch andere Erkenntnis gewonnen werden, insbesondere im philosophischen Gespräch, doch nur, wenn man dabei die nötige Eigenaktivität aufbringt, die erst zum Verstehen der Ansicht eines anderen, zur angemessenen Kritik derselben und damit zur eigenen Erkenntnis führen kann. Eine Ansicht anderer ist nie einfach blind zu übernehmen, nicht einmal von Göttern, wie das Beispiel Sokrates zeigt. Nachdem dieser den göttlichen Orakelspruch über seine Weisheit vernommen hat, akzeptiert er diesen nicht einfach fraglos, sondern prüft ihn ausgiebig, um ihn selber zu verstehen (vgl. Apol. 21b-22e)<sup>28</sup>. Ohne eigenständige Erkenntnisprozesse führt also nicht einmal der Ausspruch eines Gottes zu Erkenntnis. Jede scheinbare Erkenntnis gilt es zu prüfen. Auf eine Erkenntnis, die sich nicht mit einer zumindest bisher unwiderlegten Begründung gleichsam „im Gefecht durch alle Angriffe hindurchschlägt“, sei kein Verlass (vgl. Rep. 534b-d). Und ist man einmal zu einer fundierten eigenen Ansicht gekommen, soll man sich nur dann davon abbringen lassen, wenn sich eine andere Ansicht als richtiger erweist. Sokrates' Aussage in Gorg. 509a<sup>29</sup> zum dort besprochenen Thema lässt sich wahrscheinlich verallgemeinern, wonach man generell bei einer geprüften Ansicht bleiben soll, solange man nicht eines Besseren belehrt werde, selbst wenn man nicht sicher wisse, wie es sich in Wahrheit verhält. Auch das bedeutet bei Platon, sich die beste und unwiderleglichste Meinung anzueignen (vgl. Phd. 85cf.) bzw. sich nach derjenigen Meinung zu richten, die sich als die beste erwiesen hat (vgl. Krit. 46bf.).

Hinsichtlich solch epistemischer Eigenverantwortung kann auch Platons Anamnesis-Mythos gelesen werden (vgl. Men. 80d-86c; Phd. 72e-78a; Phdr. 249b-253c). Deutet man die Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) an die vorgeburtliche Schau der Ideen nicht wörtlich, als Abruf und Wiedergabe gespeicherter Inhalte, sondern metaphorisch, stellt Platon damit vielleicht dar, dass eine Erkenntnis schon irgendwie in einem vorhanden ist, selbst wenn vielleicht nur unbewusst und in der Anlage bzw. dem Vermögen nach, als eine Art potentielle, noch nicht aktualisierte Erkenntnis, etwas, das man aus sich hervorholen und entwickeln kann, im Gegensatz zu etwas völlig Neuem oder Fremden, das man sich von aussen her aneignet<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Vgl. auch Karl, 2010, S. 125f.: „Sokrates besteht auch gegenüber dem Gott auf seiner *eigenen* Einsicht, und diese hat er offensichtlich nur, wenn er auch weiss, was gemeint ist, wenn er etwas *selbst* verstanden hat. [...] Deshalb bemüht er sich *ernsthaft*, die Auskunft zu verstehen. Es gelingt ihm nur, wenn er [...] das Orakel in Zweifel zieht und damit die Auskunft des Gottes und letztlich diesen selbst prüft.“

<sup>29</sup> In Bezug zu dieser Stelle vgl. auch Gorg. 527af.

<sup>30</sup> Ähnlich auch in Phdr. 275cf. und 277ef., wo Geschriebenes denjenigen zur Erinnerung werden könne, die das, worüber geschrieben wurde, irgendwie schon kennen würden. Vgl. dazu auch Hardy (2011, S. 290-300), der die



Erkenntnis als Wiedererinnerung bedeutet demnach, dass diese nur aus sich selbst hervorgeholt und nicht durch Überredung oder Belehrung transferiert werden kann (vgl. Men. 85d)<sup>31</sup>, selbst wenn dies unter Umständen angeregt, gefördert und unterstützt wird, beispielsweise durch Sokrates' Elenchos und Maieutik (vgl. Tht. 148e-151c, 157cf., 210bf.). Wenn man die Menschen richtig frage, könnten sie alles selber erkennen, denn sie trügen die Mittel dazu in sich (vgl. Men. 86a; Phd. 73a). Die dabei wohl gelegentlich auftretende Evidenz als plötzliche Einsicht kann unter Umständen erscheinungs- und gefühlsmässig dem Prozess des Erinnerns nahe kommen, weshalb Platon vielleicht diese Metapher des Erinnerns gewählt hat<sup>32</sup>. Innerhalb des Mythos verfügt jeder Mensch über ein Vorwissen, er muss sich nur daran erinnern (vgl. Men. 81cf.; Phd. 72e-73b; Phdr. 249bf.)<sup>33</sup>. Das bedeutet also, jeder verfügt über das nötige Erkenntnisvermögen, auch wenn es zunächst unausgebildet und „schwach“ ist, und somit kann auch jeder nach Erkenntnis suchen und zum Philosophen werden, indem er eben sein Erkenntnisorgan nutzt. In diesem Sinne könnte auch Men. 82a-85d interpretiert werden, wo Sokrates die Anamnesis mit geometrischen Beispielen an einem jungen Sklaven vorführt und damit zeigt, dass auch dieser das dafür nötige Erkenntnisvermögen besitzt, trotz seiner niederen sozialen Stellung, seines jungen Alters und wohl fehlendem Unterricht, und dies sogar, um eine Erkenntnis in einem seiner Lebenswelt und wahrscheinlich seinen Interessen relativ fern liegenden Bereich zu tätigen. Auch ein zufällig gewählter junger Sklave trägt bei Platon die Möglichkeit zu höherer Erkenntnis in sich<sup>34</sup>.

Beim Höhlengleichnis (vgl. Rep. 514a-518b) kann zunächst allerdings der Eindruck entstehen, hier herrsche keine Eigenverantwortung, sowohl Gefangenschaft als auch Befreiung und Aufstieg geschähen nicht aus eigenem Antrieb und Willen, sondern nur unter Zwang oder mit Hilfe durch andere<sup>35</sup>. Zur Gefangenschaft steht in 514af. nur, die Gefangenen seien von

---

Anamnesis als logische Konstruktion deutet, als Explikation eines potentiellen Wissens, in der mittels reflektierter Wahrnehmung potentielles, propositionales Wissen eines allgemeinen Sachverhalts in ein explizites Wissen verwandelt wird.

<sup>31</sup> Vgl. dazu auch Rep. 518bf., wonach sich Erkenntnis nicht einfach in die Seele einsetzen lasse, wie wenn man blinden Augen Sehvermögen verleihe, sondern jeder verfüge bereits selber über Erkenntnisvermögen, und Symp. 175d, wo Sokrates sagt, Weisheit liesse sich nicht wie Wasser von einem vollen in ein leeres Gefäß giessen.

<sup>32</sup> Vgl. Kutschera, 2002, Bd. 1, S. 230: „Eine plötzliche Einsicht „So ist es!“ hat doch einen ganz ähnlichen Charakter wie eine plötzlich wiederkehrende Erinnerung „So war das doch!““

<sup>33</sup> Wenn auch eben im Wagengleichnis einige Seelen mehr von der Wahrheit erblickt haben als andere (vgl. Phdr. 248a-e).

<sup>34</sup> Vgl. auch Zehnpfennig, 2001, S. 78f.: „Lernen ist möglich, das will die Anamnesis-Theorie besagen, denn die Möglichkeit zu erkennen hat der Mensch von Natur. Dass aus der Möglichkeit Wirklichkeit wird, setzt die Einsicht voraus, dass diese Wirklichkeit durch Lernen erst noch geschaffen werden muss. [...] Was von der in der Literatur oft so mythisch überhöhten Anamnesis-Theorie übrigbleibt, ist also schlicht die Aufforderung zur geistigen Selbsttätigkeit. Lernen, das macht Sokrates ganz deutlich, ist die je eigene Leistung jedes Einzelnen, die durch Fragen höchstens angeregt werden kann.“

<sup>35</sup> Vgl. u.a. Hardy, 2011, S. 104, Anm. 84, und Schwartz, 2013, S. 394: „Der Mensch gelangt nicht aus eigener Kraft ans Tageslicht.“ Dazu auch Wieland, 1999, S. 220-222: „Wird der Mensch in der Höhle von seinen Fesseln

Kindheit an in der Höhle gefesselt an Beinen und Hals<sup>36</sup>, so dass sie sich nicht bewegen können. Weiter liest man in 515c lediglich, dass einer befreit wurde<sup>37</sup>, nicht dass er sich selber befreit hat. An derselben Stelle heisst es auch, er werde gezwungen aufzustehen, den Kopf zu wenden, vorwärts zu gehen und gegen das Licht zu sehen<sup>38</sup>. Gleich darauf in 515d scheint noch jemand anderes dabei zu sein, der mit dem Befreiten spricht, ihm Dinge zeigt, ihn fragt und ihn zwingt darauf zu antworten<sup>39</sup>. In 515e ist davon die Rede, den Befreiten zu zwingen, ins Licht zu blicken<sup>40</sup>, und dass ihn einer mit Gewalt hinauf schleppen könnte, bis er ihn an die Oberwelt gebracht hätte<sup>41</sup>. Und schliesslich haben die Gefangenen in 517a Angst davor, dass der Befreite ihre Fesseln lösen und sie hinaufbringen könnte, obwohl sie das offensichtlich nicht wollen<sup>42</sup>. Bei genauerer Betrachtung jedoch weist eine Deutung, wonach Gefangenschaft oder Befreiung und Aufstieg nur unter äusserer Einwirkung geschehen, Probleme und Widersprüche auf. So stellt sich beispielsweise das Problem des ersten Befreiten. Befreit werden kann man nur von einem bereits Befreiten, und wenn jeder Befreite von einem zuvor Befreiten befreit wird, der an die Oberwelt aufgestiegen und wieder zurückgekehrt ist, endet dies in einem unendlichen Regress. Entweder gibt es keinen Anfang dieser Kette einander befreiender Befreiten, oder der allererste Befreite wurde nicht von einem anderen befreit, wobei sich hier wiederum die Fragen stellen, was an diesem ersten Befreiten anders gewesen sein soll, und weshalb alle seine Nachfolger diese Hilfe nötig haben sollen. Zudem ist der Aufstieg aus der Höhle ein Weg der Erkenntnis. Doch gemäss Rep. 536df. kann unter Zwang keine bleibende und somit auch keine wahrhafte Erkenntnis stattfinden<sup>43</sup>.

---

befreit, beginnt er nicht etwa freiwillig damit, sich zu bewegen. Er muss genötigt werden, den Kopf zu drehen, aufzustehen, ins Höhlenfeuer zu blicken. [...] Das Individuum erreicht das Ziel seiner Bildung durchaus nicht nur auf der Grundlage eigener Anstrengung. Es bedarf dazu nicht nur fremder Hilfe, sondern bisweilen sogar des gegen seinen Willen ausgeübten Zwangs. [...] Denn es ist unmöglich, diesen [Bildungs-]Weg [aus der Höhle] aus eigener Kraft und aus eigenem Antrieb zu beginnen. Jeder Bildungsversuch stösst zunächst auf den Widerstand des zu bildenden Menschen. Daran lässt das Gleichnis keinen Zweifel. Der Mensch verlässt nicht freiwillig seinen Platz und begibt sich nicht freiwillig auf den Weg zur Oberwelt.“

<sup>36</sup> ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας.

<sup>37</sup> ὁπότε τις λυθείη.

<sup>38</sup> ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν.

<sup>39</sup> εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅ τι ἔστιν.

<sup>40</sup> εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν.

<sup>41</sup> εἰ δέ [...] ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς.

<sup>42</sup> λύειν τε καὶ ἀνάγειν.

<sup>43</sup> ψυχῇ δὲ βίαιον οὐδὲν ἔμμονον μᾶθημα: „In der Seele ist keine erzwungene Erkenntnis bleibend.“ Dies wird trotz etwas anderer Vertikalmetaphorik auch in Tht. 175b-d angedeutet: Würde ein Philosoph einen Nicht-Philosophen zu sich hinaufziehen und ihn zwingen, sich mit den zunehmend grösser werdenden Fragen auseinanderzusetzen, müsste diesem zwangsweise schwindlig werden, und drohe er in Angststarre und totale Hilflosigkeit zu verfallen.

Platon schreibt im Höhlengleichnis weder, dass der Aufstieg nur alleine, ohne jegliche Hilfe, noch, dass er nur mit Hilfe oder Zwang möglich ist. Auch hier ist der Weg der Philosophie wohl alleine oder in Begleitung möglich, wobei die wesentliche Leistung in jedem Fall selber vollbracht werden muss, und Unterstützung somit nicht notwendig ist. Selbst wenn der Beistand anderer noch so hilfreich sein mag, indem ein bereits weiter Aufgestiegener durch seine Erfahrung führt, anregt, Dinge zeigt, prüft, gleichgesinnte Gesellschaft bietet, bewährte Hilfsmittel vermittelt und dergleichen, können Erkenntnissuche und Bildung von Arete nur in eigener Aktivität vollzogen werden. Der Befreite muss ja auch jeden Schritt selber machen, um aus der Höhle an die Oberwelt zu gelangen, denn er wird offensichtlich nicht getragen oder dergleichen. Auch der Aufstieg im Höhlengleichnis ist das Resultat eigener Tätigkeit, ob mit oder ohne Hilfe<sup>44</sup>.

In diesem Sinne können auch die scheinbare Anwesenheit eines anderen und der scheinbar auf den Befreiten ausgeübte Zwang gedeutet werden. Die Anwesenheit eines anderen könnte einerseits ein rein dramatisches Mittel sein, als geschaffene Reflexionsmöglichkeit des Befreiten, um ihm Gelegenheit zur Äusserung zu geben und dadurch die verwirrenden und grundlegenden Veränderungen im Aufstieg dramatisch verstärkt darzustellen. Andererseits ist damit evtl. auch ein Verweis gegeben auf die trotz Eigenverantwortung für den Erkenntnisprozess nicht geringe Bedeutsamkeit des Austauschs mit anderen. Überdies darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass es sich um ein Gleichnis mit zahlreichen und vielfältigen Metaphern handelt, welche vielleicht auch psychische Prozesse abbilden. Insofern könnten mit der scheinbaren Anwesenheit eines anderen auch die innere Pluralität und der innere Dialog dargestellt sein, zumal Platon Denken wiederholt mit einem Gespräch mit sich

---

<sup>44</sup> Anders sieht Hardy (2011, S. 104, Anm. 84) keine Möglichkeit eines eigenständigen Aufstiegs: „Um diese Täuschung [über die eigene Situation in der Höhle] überwinden zu können, bedarf es eines Anstosses von aussen; für diesen Anstoss steht die erzwungene Lösung der Fesseln. Dieses Element der Allegorie braucht Sokrates, um die Geschlossenheit der unreflektierten kognitiven Situation der Höhle zu verdeutlichen; die Schattenwelt selbst darf keine Möglichkeit bieten, die eigene Situation zu durchschauen. Innerhalb dieses Modells kann die Lösung der Fesseln deshalb nur von einem ehemaligen Höhlenbewohner ausgehen, der in die Höhle zurückkehrt.“ Doch Hardy relativiert diese Interpretation gleich selber und spricht damit den Widerspruch zu Platons Haltung an: „Im Falle der Selbstaufklärung der wirklichen Menschen kann es freilich nicht so sein, denn Täuschungen über die eigene kognitive Situation kann eine Person nur vermöge ihres eigenen Nachdenkens wirklich überwinden.“ Entgegen Hardy bietet die Schattenwelt vermutlich eben doch die Möglichkeit, die eigene Situation zu durchschauen, denn es handelt sich wohl gerade nicht um eine Geschlossenheit der unreflektierten kognitiven Situation, sondern um Selbsttäuschungen, die zu überwinden die Gefangenen grundsätzlich in der Lage sein müssen. Zwar kann ein Anstoss von aussen erfolgen, doch der entscheidende Antrieb scheint immer aus dem Inneren zu kommen, auch im Höhlengleichnis. Mit der Angst der Gefangenen in 517a, dass der Zurückgekehrte gegen ihren Willen ihre Fesseln lösen und sie hinaufschaffen könnte, bringt Platon wohl lediglich deren Unverständnis bzgl. der tatsächlichen Verhältnisse und die dadurch bedingte Angst zum Ausdruck, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Abwehr der breiten Masse gegenüber Philosophen und ihrem Tun, wie noch gezeigt werden wird.

selber bzw. mit einem Gespräch innerhalb der Seele vergleicht<sup>45</sup>. Ähnlich scheint auch der scheinbar von jemand anderem ausgeübte Zwang gewisse psychische Prozesse und Zustände zu illustrieren und vielmehr ein innerer Zwang zu sein. Die Erkenntnis des Guten weist bei Platon ein motivationales Element auf, so dass demjenigen, der das Gute als solches erkannt hat, nichts anderes übrigbleibt als es auch zu tun, und sei es noch so mühsam. In der Erkenntnis des Guten sind somit auch eine gewisse Notwendigkeit und Unfreiwilligkeit enthalten, eine Art Imperativ der Erkenntnis, was durchaus einen gewissen Zwang auszuüben vermag bzw. als innerer Zwang wahrgenommen werden kann<sup>46</sup>.

Desgleichen scheinen die scheinbar äusseren Fesseln eigentlich innere Fesseln zu sein. Es scheint eine innere Gefangenschaft zu bestehen durch die Vorherrschaft des Leiblichen resp. der inneren Repräsentation des Leiblichen und den damit verbundenen Bedürfnissen und Ängsten, übereinstimmend mit den bereits besprochenen Stellen, wo der Leib als eine Art Kerker der Seele bezeichnet wird, was nun um einen weiteren Gesichtspunkt zu ergänzen ist<sup>47</sup>. Nicht nur scheint der Leib ein Gefängnis physischer Art darzustellen, sondern auch eine Ebene tiefer dessen psychische Repräsentation und Einwirkung auf das seelische Gefüge ein Gefängnis psychischer Natur. So ist auch in Phd. 82c-84b zu lesen von einer Gefangenschaft durch Begierden (εἰργμὸς δι' ἐπιθυμίας), wobei durch heftige Lust bzw. Unlust (ἡδονὴ καὶ λύπη) die Seele die stärkste Bindung (καταδεῖσθαι / ἐγκαταδεῖν) an den Leib erfahre und gleichsam daran angenagelt werde (προσηλῶν / προσπερονᾶν). Die Philosophen seien dabei diejenigen, welche erkennen würden, dass die Seele derart an den Leib gebunden, dass sie in ihm und durch ihn gefangen sei. Und als von diesen Fesseln Befreite bzw. sich Befreiende seien die Philosophen eben nicht von Lust und Begierde oder Unlust und Furcht<sup>48</sup> geleitet, sondern würden sich davon lösen und befreien (λύσις / λύειν), was stark an die Befreiung des Philosophen im Höhlengleichnis erinnert. Dementsprechend bilden denn auch die Bindung an

---

<sup>45</sup> Vgl. Soph. 263e-264b; Tht. 189ef.

<sup>46</sup> Vgl. dazu auch Karl, 2010, S. 170: „Dieser Bezug auf das Gute umfasst unser gesamtes Streben, ein gutes Leben zu führen, und steht uns als letztes Ziel unseres Wollens und Handelns selbst nicht zur Disposition.“ Und S. 178f.: „Das bedeutet, dass Selbstbestimmung durch den intentionalen Bezug auf das Gute, von dem keine Distanzierung möglich ist, prädestiniert wird [...]. [...] Jetzt wird offensichtlich, dass es schwer, wenn nicht sogar unmöglich ist, einen überzeugenden Grund zu finden, dass ich das für mich wirklich Schlechte wollen kann, oder anders gesagt: Ich kann das für mich wirklich Gute nicht nicht wollen [...].“ Vgl. dazu auch Hardy (2011, S. 362), der von einer sich selbst auferlegten Verbindlichkeit mittels Erkenntnis bzw. Nachdenkens und Prüfung schreibt, die sich in Konstanz und Stärke des Willens äussert.

<sup>47</sup> Vgl. Krat. 400c, Phd. 62b und 82d-83a wie auch Phdr. 250c, wo man liest, wir seien im Leib eingesperrt wie Muscheln. Wenn der Leib andernorts „Grab“ der Seele genannt wird (vgl. Gorg. 493af. und Krat. 400c), scheint dies zudem in metaphorischem Zusammenhang zu stehen mit der ebenfalls unterirdischen Höhle sowie mit der unter Umständen einem „geistigen Tod“ vergleichbaren Existenz der Gefangenen.

<sup>48</sup> Z.B. vor Armut, Ehrlosigkeit und Schande (vgl. Phd. 82c).

die Leiblichkeit im *Phaidon* wie die Fesseln im Höhlengleichnis ein Hindernis der Erkenntnis und des philosophischen Aufstiegs, das es zu überwinden gilt.

Mit der Gefangenschaft und der Befreiung im Höhlengleichnis scheint also auch der innere Konflikt dargestellt zu sein, zwischen den inneren Fesseln bzw. der inneren Knechtschaft der Leiblichkeit und dem Imperativ der Erkenntnis, zwischen der Ausrichtung nach Lust und Vermeidung von Unlust und derjenigen nach Erkenntnis bzw. Wahrheit. Innere Gefangenschaft scheint die naturgemässe Ausgangslage aller Menschen zu sein<sup>49</sup>. Auch der befreite Philosoph hat ein Vorleben als Gefangener. Dabei zwingt ihn eben vermutlich kein anderer Mensch aufzusteigen, sondern sein eigenes Verlangen nach dem wahrhaft Guten und seine eigene, bisher getätigte Erkenntnis, gegen die Ketten bzw. Widerstände des Verlangens nach Lust und Vermeidung von Unlust, während die übrigen Höhlenbewohner an der gewohnten Gefangenschaft festhalten, auch dann noch, als der Befreite zu ihnen zurückkehrt. Sowohl das Verharren in Gefangenschaft als auch Befreiung und Aufstieg scheinen also auf eigenen Entscheidungen zu gründen, auf innerpsychischen Entscheidungsprozessen und Ordnungshandlungen. Auch im Höhlengleichnis sind demnach die Haltung der Eigenverantwortung, insbesondere bzgl. Erkenntnis, sowie die Gegenüberstellung der gelungenen und misslungenen inneren Selbstbestimmung abgebildet.

Innere Befreiung und Bildung von Arete sind dem Menschen bei Platon sozusagen als existentielle Aufgabe gestellt. Das Angehen derselben bildet einen, wenn nicht *den* fundamentalen Unterschied zwischen der philosophischen und der nicht-philosophischen Lebensweise, und dafür sind weitere Aspekte der Selbsterkenntnis und allenfalls die Überwindung weiterer Selbsttäuschungen notwendig. Zu diesen Aspekten der Selbsterkenntnis zählen eben die Erkenntnis der Möglichkeiten der inneren Selbstbestimmung sowie der Eigenverantwortung, insbesondere dass man bzw. die entscheidende Instanz zu den Gedanken, Wünschen, Gefühlen etc. in eine gewisse Distanz treten kann, um sie unabhängig in ein Verhältnis zueinander setzen, vergleichen, darüber urteilen und wählen zu können, was in Platons Seelenmodell eben nur mit so etwas wie einem übergeordneten Selbst als Bewusstseins- und Entscheidungsträger möglich zu sein scheint<sup>50</sup>. Und für gelungene innere

---

<sup>49</sup> Vgl. u.a. Leg. 732e-733d, wo zu lesen ist, der Mensch sei seiner Natur nach an Lust, Unlust und Begierden gefesselt, und 782d-783a, wo es heisst, der Mensch hätte von Geburt an die leiblichen Bedürfnisse nach Nahrung, wobei später noch der Geschlechtstrieb hinzukomme. Dazu auch Böhme, 2000, S. 28f.: „Die gewöhnliche Lage des Menschen wird von Platon als ein Zustand der Fesselung, der Starrheit, der Unfreiheit dargestellt.“ Dabei besteht laut Böhme die Fessel des Menschen in seiner Leiblichkeit, seiner leiblichen Gebundenheit, insbesondere auch durch die entsprechende affektive Betroffenheit in Form von Schmerz und Lust.

<sup>50</sup> Vgl. dazu auch Hardy, 2011, S. 11ff. So ist es gemäss Hardy (S. 352f.) für eine gelungene Selbstbestimmung nötig, „das Zusammenspiel unserer Meinungen, Wünsche und Emotionen als einen Zusammenhang von Gründen verstehen und erklären [zu] können“, „wenn wir in eine innere Distanz zu den eigenen Überzeugungen und

Selbstbestimmung ist auch die möglichst genaue Erkenntnis der verschiedenen inneren Stimmen nötig, um sie richtig beurteilen und sich richtig entscheiden zu können.

Hingegen zu glauben, es sei keine innere Selbstbestimmung möglich, und es bestehe keine Eigenverantwortung, sind Selbsttäuschungen, die einen vom Streben nach Arete und somit vom wahrhaft Guten wie auch vom guten Leben abhalten, und deren Falschheit nicht zuletzt in der praktischen Erprobung ohne Weiteres erkannt werden könnte. Wenn man glaubt, es gebe keine innere Gestaltbarkeit und keine eigenständige Lebensführung, kommt dies einem Abschieben der Verantwortung gleich auf gewisse äussere oder innere, vermeintlich nicht beeinflussbare Bedingungen. Dies wird exemplarisch dargestellt bei der Wahl des nächsten Lebens durch die erste Seele im Er-Mythos: Aus Unverstand und Gier wählt diese Seele die grösste Zwangsherrschaft, und als sie begreift, welchen Fehlgriff sie getan hat, bejammert sie sich selber und gibt allem anderen eher die Schuld für ihr Unheil als sich selber (vgl. Rep. 619b-d). Als eine Seele, die an Arete nur teilhat durch Gewöhnung, i.e. ohne Philosophie bzw. ohne eigene Erkenntnis, fehlt ihr auch die nötige Selbsterkenntnis, um zu durchschauen, dass sie selber für ihr Schicksal verantwortlich ist, wie eben zuvor ausdrücklich formuliert (vgl. 617e).

Auch diese Selbsttäuschungen betreffen bei Platon offensichtlich besonders das Erkenntnisvermögen. Zu verkennen, dass jeder über grundsätzlich dasselbe Erkenntnisvermögen besitzt, dieses jedoch eben auch entwickelt und gebraucht werden muss, hält einen davon ab den langen, mühevollen Weg der Erkenntnissuche und der Bildung von Arete zu gehen, und ist gewissermassen eine Ausrede, um nicht das tun zu müssen, was einem der Imperativ der Erkenntnis vorgeben würde, aber eben vielleicht nicht angenehm ist. Dabei scheint dies zwei gegensätzliche Ausprägungen zu haben: Der Irrglaube, das eigene Erkenntnisvermögen sei derart vorgegeben, dass man selber nicht das beste Los erwischt habe, da einem Erkenntnis nicht gleichsam geschenkt wird, so dass man auch bei grosser Anstrengung nicht viel erreichen könne, und es sich daher nicht lohne sich diesbezüglich zu bemühen, oder aber es sei derart vorgegeben, dass man im Gegensatz dazu aufgrund irgendeines Vorzugs eben ein sehr gutes Los erhalten habe und mit Weisheit reichlich ausgestattet sei, ohne jedoch viel dafür getan zu haben und für den allfällig weiteren Zuwachs noch viel tun zu müssen. Dass beides nicht der Wahrheit entspricht, könnte leicht erkannt und

---

Wünschen treten, die eigenen Überzeugungen und Wünsche ausdrücklich zum Thema machen, ihren Gehalt explizieren und spontane Meinungen und Wünsche auch bewerten, ihnen also zustimmen oder sie ablehnen“. „Selbstbestimmung bedeutet das eigene mentale Leben so genau zu kennen, dass man selber in einer wünschenswerten Weise darüber verfügen kann.“ (S. 405) Allerdings ist anzumerken, dass Hardy hierbei nicht auf die psychische Struktur eingeht, in welcher diese Vorgänge stattfinden sollen. Was genau in Distanz zu den inneren Regungen tritt und sich für das eine oder andere entscheidet, bleibt ungeklärt.

belegt werden. Der erste Fall könnte vielleicht auf jemanden wie den Sklaven im *Menon* zutreffen, der zweite Fall auf die platonischen Sophisten in ihrer Scheinphilosophie und ihrem Anspruch auf Allwissenheit.

Einen weiteren für die innere Befreiung und den Aufstieg notwendigen Aspekt der Selbsterkenntnis stellt die Erkenntnis der inneren Gefangenschaft dar. Gefangen will wohl niemand sein. Entweder befindet man sich unter Zwang in Gefangenschaft und hegt wahrscheinlich den Wunsch sich zu befreien, oder man ist gefangen, ohne dies wahrhaben zu wollen, in der Selbsttäuschung nicht gefangen bzw. frei zu sein, wodurch auch kein Wunsch nach Befreiung entsteht. Um sich aus der inneren Gefangenschaft zu befreien, darf man sich nicht täuschen über den eigenen Zustand. Man muss erkennen, dass man überhaupt gefangen ist, die Fesseln erkennen, die einen gefangen halten, sowie herausfinden, wie und warum es zu dieser Gefangenschaft kam. Andernfalls bleibt man an die Leiblichkeit gekettet, insbesondere durch die Masslosigkeit der leiblichen Begierden, sozusagen geknechtet zur Befriedigung von Bedürfnissen, die nie vollständig gestillt werden können, dies jedoch fortwährend und hartnäckig einfordern.

Solche Selbsttäuschung scheinen im Höhlengleichnis all diejenigen Gefangenen abzubilden, die nichts für ihre Befreiung tun, sondern in der Gefangenschaft verharren. Sie erkennen nicht, dass sie gefesselt und in der Höhle gefangen sind, obwohl sie es unmittelbar erkennen könnten. Auch wenn sie durch den festgebundenen Kopf nicht in der Lage sein sollten, die Fesseln zu sehen, müssten sie dennoch irgendwie merken, dass ihre natürliche Bewegungsfreiheit durch etwas beschränkt wird, was nicht genuin zu ihnen selbst gehört, und könnten die Fesseln trotz aller Gewohnheit zumindest als Fremdkörper wahrnehmen<sup>51</sup>. Dies müsste ihnen eine Ahnung der Gefangenschaft geben, und damit auch eine Ahnung der Negation dieses Zustandes, was es hiesse, frei zu sein. Mittels Sinneswahrnehmung, Vernunft und Verstand wären sie also grundsätzlich dazu fähig, etwas über den eigenen Zustand herauszufinden. Zudem müssten nur schon die Freiheit des Befreiten und die durch ihn präsentierte alternative Sichtweise die Gefangenen zur Prüfung der eigenen Ansichten anregen. Die inneren Fesseln sind nicht einfach unveränderbar gegeben, wie der Befreite offensichtlich beweist, sondern man kann sich von ihnen lösen. Und es gibt noch eine andere Welt als diejenige der Schatten in der Höhle. Doch mit ihrer Reaktion auf die Rückkehr des Befreiten, indem sie ihm und seinen Bemühungen mit Erstarrung, Angst und Aggression begegnen (vgl.

---

<sup>51</sup> Bei Platon entsprechen sowohl die innere Gefangenschaft als auch der Imperativ der Erkenntnis der Natur des Menschen in seinem irdischen Dasein, da diese gespalten ist, wie in Kap. 2.5 noch besprochen werden wird. Daher können die inneren Fesseln natürlich gegeben und gleichzeitig, aus Sicht der entgegengesetzten Natur, widernatürlich bzw. ein Fremdkörper sein.

Rep. 516ef., 517df., 519c-521b), zeigen die Gefangenen, dass sie mit aller Macht am Status quo festhalten wollen und jede Veränderung scheuen.

Dieser Selbsttäuschung sind u.a. all diejenigen erlegen, welche Scheinphilosophie betreiben, jedoch selber glauben wahrhaft philosophisch zu sein. Wer sich die aufrichtige, eigenständige Suche nach Wahrheit und dem wahrhaft Guten, das Bemühen um grösstmögliche Wahrhaftigkeit nur vormacht, ist entgegen der eigenen Einschätzung tatsächlich von anderen Bedürfnissen gelenkt als philosophischen und nicht frei von den inneren Fesseln der leiblichen Bedürftigkeit. Dementsprechend unterscheidet Platon an mehreren Stellen wahrhafte von falscher, schlechter oder scheinbarer Philosophie. Beispielsweise lässt er Sokrates am Ende des *Euthydemos* dazu aufrufen, von schlechter Philosophie abzulassen und dagegen wahrhafte Philosophie zu betreiben (vgl. 307a-c). Desgleichen ist in Tht. 173c zu lesen von einer schlechten Weise sich mit Philosophie zu beschäftigen. In Rep. 486b spricht Sokrates von wahrhafter Philosophie, die er von scheinbarer Philosophie abgrenzt<sup>52</sup>, und auch in Soph. 216c wird der scheinbare vom wahrhaften Philosophen gesondert. An all diesen Stellen scheinen besonders die Sophisten in ihrer Scheinphilosophie und vermeintlichen Allwissenheit angesprochen zu werden.

Bereits Platons Psychologie geht von unbewussten psychischen Inhalten und Vorgängen aus. Für eine gelungene innere Selbstbestimmung ist es somit nötig, diesen Umstand sowie derart Unbewusstes in sich selber zu erkennen. Auch dies ist ein weiterer, für die innere Befreiung und Bildung von Arete notwendiger Aspekt der Selbsterkenntnis. Im inneren Widerstreit sind nicht ohne Weiteres alle inneren Stimmen sowie deren Hintergründe und Machenschaften vollumfänglich oder überhaupt wahrnehmbar bzw. dem Bewusstsein zugänglich. Das Logistikon und dessen Sichtweise und Beiträge zum guten Leben müssen geradezu entdeckt werden, bevor man es angemessen berücksichtigen kann. Und auch die innere Gefangenschaft und deren Bedingungen werden eben nicht einfach von alleine sichtbar bzw. sind nicht immer schon bewusst, sondern deren Erkenntnis muss erarbeitet werden. Für innere Befreiung und Bildung von Arete muss man sich darüber bewusst werden, dass jeder unter den verschiedenen, miteinander konfligierenden Regungen mindestens eine Stimme in sich trägt, die einen gemäss Platons Metaphorik in der Höhle gefangen halten will, und mindestens eine andere, die nach Freiheit und Aufstieg an die Oberwelt strebt, selbst wenn Letztere noch so leise, verborgen oder unentwickelt ist. Und sei dies nur eine negative Freiheit, also nicht Freiheit zu etwas, sondern Freiheit von etwas, ohne zu wissen, wozu diese Freiheit

---

<sup>52</sup> Vgl. auch Rep. 485df.



gut sein oder wohin sie führen soll, indem man erkennt, dass der aktuelle Zustand nicht wahrhaft gut ist, ohne genauer zu wissen, was denn in positiver Weise besser sein könnte. Doch zu Beginn des Aufstiegs muss das wohl ausreichen, kann ein Höhleninsasse ja keine Ahnung haben von der tatsächlichen Wirklichkeit der Höhle, geschweige denn von der Oberwelt. Die Annahme, alles in einem sei immer schon bewusst, so dass man nichts dafür tun muss, und es nicht auch noch verborgene Inhalte und Vorgänge gibt, ist bei Platon eine weitere Selbsttäuschung, die einen von einer gelungenen inneren Selbstbestimmung und damit von der philosophischen Lebensweise abhält. Und auch sie wäre bei der geringsten Selbsterforschung und Selbstprüfung nach sokratischem Vorbild unmittelbar zu durchschauen oder wenigstens in Frage gestellt, was nach weiterer Prüfung verlangt<sup>53</sup>.

Bei Platon finden sich einige Stellen, die auf solch unbewusste psychische Inhalte und Vorgänge verweisen. In Rep. 572b scheint es möglich zu sein, dass in der menschlichen Psyche Inhalte vorhanden sind, von denen der Betroffene nicht unbedingt etwas weiss. So ist zu lesen, jeder trage tierische, heftige, wilde und gar gesetzlose Begierden in sich, was zuweilen in Träumen offenbar werde, selbst wenn man noch so gemässigt erscheine, und dies wahrscheinlich auch sich selber gegenüber. Im normalen Wachbewusstsein sind diese Inhalte also nicht zugänglich, jedoch unbewusst vorhanden, so dass sie sich im Traum äussern können<sup>54</sup>. Ebenso kann unter diesem Gesichtspunkt Apol. 22bf. gelesen werden, wo es über bestimmte Dichter heisst, sie würden viel Schönes sagen, wüssten aber nichts von dem, was sie sagen, sondern täten dies durch eine Naturgabe oder Enthusiasmus bzw. göttliche Inspiration, wie Seher oder Wahrsager<sup>55</sup>. Versteht man dies nicht wörtlich, in dem Sinne, dass ihnen tatsächlich ein Gott die Inhalte eingibt, sondern metaphorisch, scheinen solch inspirierte Dichter auf zumindest teilweise unbewusste Weise etwas aufzunehmen, das bis ins Bewusstsein vordringt und geäussert werden kann, wenn auch nicht vollständig und mit klarem Verständnis. Auch der Anamnesis-Mythos kann in dieser Hinsicht gedeutet werden: Jeder Mensch trage ein Überbleibsel der vorgeburtlichen Schau der Wahrheit in sich, je nach dem, wie viel er zuvor gesehen habe (vgl. Phdr. 248a-e). Und bis diese Überreste nicht aus sich selber hervorgeholt (vgl. Men. 85d), i.e. wohl mittels suchender, erörternder und prüfender Vorgänge ins Bewusstsein gebracht werden, bleiben sie offenbar unbewusst. Bzgl. unbewusster Inhalte spielt es dabei keine Rolle, ob man den Mythos wörtlich deutet, d.h., dass tatsächlich im Jenseits Gesehenes im Diesseits unbewusst in einem schlummert, oder aber metaphorisch, wonach im

---

<sup>53</sup> Eine besondere Selbsttäuschung dieses Typs ist zu glauben, dass man sich in nichts selber täuscht, dass es keine Selbsttäuschungen gibt, die ja unbewusste psychische Vorgänge sein müssen, wie noch besprochen werden wird.

<sup>54</sup> Der Traum gilt ja denn auch in der Tiefenpsychologie des 20. Jh. als *via regia* zum Unbewussten.

<sup>55</sup> Zu diesem Enthusiasmus vgl. auch Ion 533d-542b; Men. 99c; Phdr. 244a-245c.

Mythos u.a. das in jedem vorhandene und wohl auch in einem minimalen Ausmass aktive Erkenntnisvermögen dargestellt sein könnte, das demzufolge immer Inhalte „empfängt“ und verarbeitet, die jedoch unter Umständen nicht oder nicht im vollen Umfang ins Bewusstsein gelangen.

Im Zusammenhang mit der Erkenntnis unbewusster psychischer Inhalte und Vorgänge darf man sich ebenfalls nicht darüber hinwegtäuschen, dass jeder Mensch grundsätzlich den gesamten Bereich des Menschlichen bzw. die entsprechenden Anlagen dazu in sich trägt, ob zum Guten oder zum Schlechten. In Leg. 904a-905a ist dazu beispielsweise zu lesen, es gebe Gutes und Schlechtes in der Seele, und man müsse dafür sorgen, dass der Sieg der Arete und die Niederlage der Schlechtigkeit gewährleistet seien, indem eben jeder Einzelne seinen seelischen Zustand, seine Lebensweise und seinen Charakter selber bestimme, den Grund der Veränderung in sich tragend<sup>56</sup>. Und in diesem Sinne kann auch Phdr. 229ef. gedeutet werden: Sokrates könne sich noch immer nicht selber erkennen, ob er ein wildes Tier sei, noch gewundener und ungestümer als Typhon, oder aber ein sanfteres und einheitlicheres Lebewesen, das am göttlichen und bescheidenen Anteil seiner Natur teilhabe<sup>57</sup>. Auch ein Sokrates als Prototyp des tugendhaften Philosophen scheint also vom Ungetüm bis zum Göttlichen alles in sich zu tragen. Wer dies nicht erkennen will, unterschätzt oder vernachlässigt, verpasst es womöglich adäquate Massnahmen zu ergreifen, um im inneren Widerstreit nicht einer Verführung zu unterliegen oder gar in eine Falle zu tappen. Dieser Selbsttäuschung unterliegt vielleicht erneut der noch so gemässigt Erscheinende in Rep. 572b, für den im Traum eine böse Überraschung wartet, indem darin offenbar wird, dass eben auch er tierische, heftige, wilde und gar gesetzlose Begierden in sich trägt. Ebenso schlummert bei der Parabel vom Ring des Gyges im vermeintlich Gerechten ein Dieb, Betrüger und Mörder, wovon er vorher offenbar nichts wusste, und was erst durch den Ringzauber hervorbricht (vgl. a.a.O. 359b-360d).

Platon geht zwar von innerer Selbstbestimmung und Eigenverantwortung des Menschen aus, doch gibt es dabei keine absolute, sondern nur eine beschränkte Willensfreiheit. In seinem teleologischen Welt- und Menschenbild herrschen weder vollkommener Determinismus noch

---

<sup>56</sup> Dies widerspiegeln offenbar auch Platons Erfahrungen mit Dionysios II. in Sizilien, in den er zunächst grosse, wohl nicht unbegründete Hoffnungen gesteckt hatte, die jedoch bitter enttäuscht wurden, wie er im *VII. Brief* schildert.

<sup>57</sup> Typhon ist ein Ungeheuer der griechischen Mythologie mit hundert Drachen- oder Schlangenköpfen, im Kampf gegen die Götter von Zeus unter dem Vulkan Ätna begraben, in dessen Eruptionen sich fortan der immer wieder anschwellende Zorn Typhons zeigt. Dessen Erscheinung erinnert an das ebenfalls vielköpfige, wilde Tier beim dreigestaltigen Fabelwesen (vgl. Rep. 588b-592b). Hierbei scheinen die Formulierungen im *Phaidros* erneut auf ein übergeordnetes Selbst hinzudeuten, das über variable Identifikation an den drei Seelenorganen *teilhaben* (μετέχειν, 230a) kann.

vollkommene Freiheit. Vielmehr besteht eine Mischung aus Determinismus und Freiheit. Mit der inneren Selbstbestimmung und der Eigenverantwortung sind also auch deren Handlungsspielraum und deren Grenzen zu erkennen. Diese Erkenntnis der beschränkten Willensfreiheit bildet somit einen weiteren Aspekt der Selbsterkenntnis. Der Glaube an einen vollkommenen Determinismus oder der Glaube an vollkommene Freiheit stellen hingegen Selbsttäuschungen dar, die einen entsprechend fehlleiten können, für den philosophischen Aufstieg überwunden werden müssen, und mit geringem Aufwand durch diesen Aspekt der Selbsterkenntnis unmittelbar zu widerlegen sind.

Willensfreiheit bedeutet bei Platon lediglich die Wahl entweder eines von den inneren Fesseln befreiten Willens, d.h. tatsächlich das zu wollen, was man eigentlich will und einem die aufrichtige Erkenntnissuche, der Imperativ der Erkenntnis vorgibt, i.e. das wahrhaft Gute, oder aber eines in der Leiblichkeit gefangenen Willens, d.h. das zu wollen, was man eigentlich nicht will, jedoch auf einfache Art und Weise Lust vermehrt und Unlust mindert oder vermeidet, wozu einen die innere Knechtschaft zwingt, i.e. das bloss vermeintlich Gute<sup>58</sup>. Der jeweils weitere Weg hingegen scheint zumindest prinzipiell vorgezeichnet zu sein, so dass der Mensch sich sozusagen in diese vorgegebene Struktur einzuordnen hat, und nur noch unwesentliche Variationen möglich bleiben. Aus dieser Grundsatzentscheidung scheint sich alles weitere zu ergeben, das eine aus dem anderen zu folgen, durch gleichsam automatische Folgeentscheide, welche die Grundsatzentscheidung stützen und mit ihr kohärent sind bzw. ihr nicht widersprechen<sup>59</sup>.

Im Höhlengleichnis gibt es nur zwei Modi, Stillstand bzw. Starre oder Bewegung, und nur eine Bewegungsrichtung, nämlich den Aufstieg aus der Höhle an die Oberwelt zur Sonne<sup>60</sup>. Man kann nur wählen zwischen Gefangenschaft in der Höhle und Aufstieg<sup>61</sup>, zwischen den

---

<sup>58</sup> Vgl. ebenfalls Karl, 2010, S. 188: „Zwar bestimme ich den Zweck [einer Handlung, i.e. das Gute,] an sich nicht selbst, aber dass dieser Zweck für mich ein Handlungsziel ist, das bestimme ich sehr wohl.“ Dazu meint auch Griswold (1996, S. 110f.) am Beispiel des *Phaidros*, in der Ausrichtung nach Erkenntnis bzw. dem wahrhaft Guten: „a [...] soul can move itself to what it „really“ wants“, woraus auch für Griswold eine „limited freedom“ resultiert.

<sup>59</sup> Vgl. dazu die von Hardy (2011, S. 345f.) besprochenen inferentiellen und intentionalen Begründungsrelationen, wodurch verschiedene Ansichten und Wünsche miteinander verbunden sind.

<sup>60</sup> Die Rückkehr des Philosophen in Rep. 516ef. ist dabei wohl nicht als Abstieg im Sinne einer Rückwärtsbewegung bzw. Rückentwicklung zu verstehen, sondern als Teil des Aufstiegs, da der Befreite ja nicht in seinen früheren Zustand zurückkehrt, sondern ein anderer geworden ist, und nur aufgrund seiner sozialen Verantwortung wieder in die Höhle absteigt. Sein Bezugspunkt ist wohl auch dann an der Oberwelt bzw. in der Sonne zu finden, so dass sich seine Lebenswelt sozusagen von der Höhle bis zur Sonne erstreckt.

<sup>61</sup> Die „anderen Menschen“, die allerlei Dinge hinter der Mauer hin und her tragen, sind diesbezüglich nicht relevant, werden sie ja auch nur in 514b-515a und 515b kurz erwähnt, ohne entscheidende Bedeutung, sondern nur als Urheber der sich bewegenden Schatten und evtl. der Dinge, die sie tragen. Wie erwähnt stellen sie daher vielleicht die hinter den Erscheinungen wirkenden Naturkräfte oder dergleichen dar, obwohl sie innerhalb des Gleichnisses „Menschen“ genannt werden.

inneren Fesseln bzw. innerer Knechtschaft und dem Imperativ der Erkenntnis und somit schliesslich zwischen einer Form der nicht-philosophischen und der philosophischen Lebensweise. Diese beschränkte Willensfreiheit scheint ebenfalls in Prot. 352b-353a angesprochen zu werden. Dort sprechen Sokrates und Protagoras von einem erkenntnisgeleiteten Leben im Gegensatz zu einem solchen, in dem Zorn, Lust, Unlust, Verlangen oder Angst vorherrschen. Es scheint nur diese zwei grundsätzlich unterschiedlichen Ausrichtungen zu geben, wobei sich die Varianten der zweiten Alternative offenbar nicht wesentlich voneinander unterscheiden. Ferner kommt auch in den dort verwendeten Formulierungen der zuweilen imperativische Charakter der jeweils vorherrschenden inneren Stimmen zum Ausdruck. Beispielsweise ist von Leiten (ἡγεμονικόν) und Führen oder Vorherrschen (ἀρχικόν / ἄρχειν) durch Erkenntnis die Rede. Weiter heisst es dazu: „Und wenn einer Gutes und Schlechtes erkannt hat, wird er von nichts mehr *gezwungen* werden, etwas anderes zu tun, als was ihm die Erkenntnis *befiehlt*, sondern die Einsicht ist stark genug dem Menschen zu helfen.“<sup>62</sup> So seien Weisheit und Erkenntnis das Mächtigste unter den Menschlichen Dingen. Dem gegenüber steht das Überwältigtsein (ἡττᾶσθαι) und Bezwungen- oder Beherrschtwerden (κρατεῖσθαι) durch niedere Lust oder Unlust und dergleichen.

Auch in Phd. 82c-84b scheint es nur zwei grundlegende Lebensalternativen zu geben: Entweder das philosophische Leben, in dem man sich möglichst vom Leiblichen löst und nach Erkenntnis bzw. nach dem Guten und Göttlichen strebt, oder aber das nicht-philosophische Leben, ans Leibliche gebunden und in Scheinwissen von Lust und Unlust gelenkt. Und auch in dieser Passage wird ein gewisser Zwang erwähnt und bildlich dargestellt: Sokrates meint, die Seele werde durch starke Lust oder Unlust gezwungen (ἀναγκάζεσθαι) zu glauben, dies sei auch das Wahrste, obwohl es nicht so ist, sowie genötigt (ἀναγκάζεσθαι) an leiblicher Nahrung teilzuhaben. Durch die Bindung (καταδεῖσθαι / ἐγκαταδεῖν / προσηλῶν / προσπερονᾶν) an den Leib ist auch hier die Bewegungsfreiheit offenbar stark beschränkt bzw. sind die Handlungsmöglichkeiten in einem eng gesteckten Rahmen vorgegeben. Ebenfalls meint Sokrates im *Theaitetos*, es gebe zwei Vorbilder in der Welt, nach denen man sich ausrichten könne: das Göttliche des grössten Glücks und das Nicht-Göttliche des Elends (vgl. 176e)<sup>63</sup>. Und in diesem Sinne könnte schliesslich auch das Marionettengleichnis in Leg. 644d-645c gedeutet

---

<sup>62</sup> καὶ εἴανπερ γινώσκῃ τις τὰ γαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἅττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμῃ κελεύῃ, ἀλλ' ἵκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ. Dieser imperativische Charakter klingt ebenfalls in Krit. 46bf. an, wo Sokrates von sich sagt, er *gehörche* (πεῖθεσθαι) immer und unbedingt derjenigen Meinung, die sich als die beste erwiesen hat. Ähnlich kann auch erneut Alkibiades' Aussage in Symp. 215ef. ausgelegt werden, wenn er meint, im Gespräch mit Sokrates ergehe es einem zuweilen so, dass man glaube nicht mehr so weiter leben zu können wie bisher.

<sup>63</sup> παραδειγμάτων, ὃ φίλε, ἐν τῷ ὄντι ἐστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου.

werden. Die verschiedenen Schnüre stellen die inneren Zugkräfte dar und ziehen in verschiedene Richtungen, so dass man sich entscheiden muss, welche man ergreifen bzw. welcher man folgen will. Auch hier ist die Auswahl auf eine bestimmte Anzahl Schnüre beschränkt, und auch hier sind die Zugrichtungen der Schnüre gesetzt, wobei nur zwei grundsätzlich einander entgegengesetzte Richtungen zu unterscheiden sind, diejenige der Arete<sup>64</sup>, und diejenige der Schlechtigkeit<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Dieser Richtung folgt laut dem Athener nur eine einzige Schnur, die goldene Schnur des λογισμός (vgl. 644ef.).

<sup>65</sup> ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντίαι οὔσαι ἐπ' ἐναντίας πράξεις, οὗ δὲ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κεῖται.

## 2.4 Leben in der Gemeinschaft

Für das gute Leben spielt bei Platon auch die Gemeinschaft eine zentrale Rolle, und so enthält sein Werk zahlreiche Beiträge zum Sozialleben, zu Politik, Erziehung und Kunst, wobei auch hier gewisse Aspekte der Selbsterkenntnis entscheidend sind. Das Leben in der Gemeinschaft ist für den platonischen Philosophen ambivalent. Einerseits gestaltet es sich in vielerlei Hinsicht schwierig, andererseits bietet es aber auch wertvolle Möglichkeiten. Demzufolge sind bei Platon zwei gegensätzliche, in einem gewissen Spannungsverhältnis stehende soziale Tendenzen zu erkennen, die sich in den unterschiedlichen sozialen Bereichen äussern und sowohl das private als auch das öffentliche Leben betreffen: Misanthropie, sozialer Rückzug, Pessimismus, Restriktion, Zwang und Bevormundung, dem Philanthropie, soziales Engagement, Optimismus, Förderung Freiheit und Eigenverantwortung entgegenstehen.

Philosophen verkörpern bei Platon die höchste Stufe menschlicher Lebensformen<sup>1</sup>, denn sie sind als einzige dazu bereit, in Wahrhaftigkeit zu leben, den philosophischen Aufstieg trotz aller Mühseligkeiten und Ungewissheiten zu wagen, sich so dem Guten schrittweise anzunähern und es selber zu verwirklichen. Allerdings gebe es nur wenige von ihnen (vgl. Rep. 491af., 503b-d)<sup>2</sup>. Im Gegensatz zu den Philosophen wird die grosse Menge von Platon offensichtlich nicht sehr geschätzt, denn laut seinen Beschreibungen lasse sie sich verführen von einfachen Lüsten, suche jegliche Unlust zu vermeiden und ziehe somit das nur vermeintlich Gute, das Angenehme, dem wahrhaft Guten vor, im untugendhaften Zustand innerer Gefangenschaft verharrend, beherrscht vom Tierischen in sich. Als Philosoph geboren wird allerdings niemand, sondern der Ausgangspunkt jedes Menschen befindet sich in der Masse und deren Lebensbedingungen, woraus sich der Philosoph erst befreien und entwickeln muss. Auch der Befreite des Höhlengleichnisses war einst ein Gefangener und gehörte der Höhlengemeinschaft an. Befreiung und philosophischer Aufstieg sind also auch eine Entwicklung weg von der getriebenen Herde und hin zum eigenständigen Individuum.

Zu dieser Entwicklung gehört insbesondere eine gewisse Emanzipation bzgl. eigener Ansichten und Haltungen, eine gewisse epistemische Autonomie in der Suche nach dem Guten. Ein Philosoph soll für die Wahrheit eintreten und darf sich dabei durch nichts korrumpieren lassen, nicht einmal durch Todesgefahr, ganz nach Sokrates' Vorbild (vgl. Apol. 28b-30c, 34d-

---

<sup>1</sup> Vgl. die Hierarchie der Lebensformen in Phdr. 248c-249d und Rep. 543a-588a.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch Ep. VII 343ef.; Euthyd. 307a; Leg. 918cf.; Phd. 89ef.; Phil. 52b; Rep. 476bf., 493ef., 505b; Tim. 51ef.; und in Zusammenhang damit bzgl. der unten besprochenen politischen Eignung auch Pol. 292ef., 300e.

35b, 36b-d), und sei er der Einzige, allein allen anderen widersprechend (vgl. Gorg. 482a-c). Denn die Wahrheit ist bei Platon eben undemokratisch, da objektiv gegeben. Sie ist Wahrheit unabhängig davon, wie viele Zeugnis dafür ablegen (vgl. Gorg. 471e-472c; dazu auch Lach. 184e). Nicht wer etwas sage, sei wichtig, sondern allein, ob es wahr sei (vgl. Charm. 161c). Auf die Meinung der meisten Menschen ist bei Platon nicht viel zu geben. Zu Alkibiades' Erklärung, er habe von den Leuten gelernt, was Recht und Unrecht sei, meint Sokrates in Alk. I 110d-112d, diese seien keine guten Lehrer, da sie nichts darüber wüssten. In Krit. 44cf. stellt er ebenfalls die Meinung „der vielen“ in Frage und meint, man müsse sich nicht darum kümmern, sondern auf die höchst Stehenden hören, denn die Menge sei weder fähig zur Bewerkstellung der grössten Übel noch der grössten Güter, da sie nur vom Zufall gelenkt sei, indem sie vorweg tue, was sich gerade ergebe. Dies wird nachfolgend in a.a.O. 46d-47d weiter ausdifferenziert, wo zu lesen ist, man solle von allen Meinungen der Menschen nur einige bzw. nur die Meinungen einiger Menschen hochachten, andere jedoch nicht, wobei die guten Meinungen diejenigen der einsichtigen, die schlechten hingegen diejenigen der uneinsichtigen Menschen seien. Und wenn es auch nur *einen* Verständigen gebe, der Recht habe, und alle anderen nicht, solle man dennoch auf diesen einen hören statt auf alle anderen (vgl. auch a.a.O. 48a).

Aufgrund der unterschiedlichen Lebenswelten von Philosophen und Nicht-Philosophen entstehen soziale Konflikte. Die grosse Menge erkennt die Philosophen und begegnet ihnen mit Verachtung und Ablehnung. Sokrates als Prototyp des Philosophen wird von seinen Zeitgenossen wiederholt „atopos“ (ἄτοπος) genannt, der nicht an seiner Stelle sich Befindende, Ortlose, Herausfallende, Sonderbare, Wunderliche, Verkehrte, Unangenehme<sup>3</sup>. Platonische Philosophen leben sozusagen in einer anderen Welt. Sie sind frei von vielen Bedingungen und Zwängen der Nicht-Philosophen, ohne Zeitnot, unabhängig vom Urteil anderer, keinem anderen Zweck als der Wahrheitsfindung verpflichtet und keinen falschen Werten folgend, wie exemplarisch im Vergleich der Philosophen mit Gerichtsrednern in Tht. 172cff. dargelegt wird<sup>4</sup>. Auf der Suche nach dem Göttlichen richte der Philosoph wie Thales von Milet seinen Blick nach oben, wodurch er, nicht vor seine Füße blickend, mitunter in Brunnen zu stürzen drohe, d.h. in alltäglichen Angelegenheiten zuweilen als unbeholfen erscheine und deshalb oft

---

<sup>3</sup> Vgl. Alk. I 106a; Gorg. 494d; Symp. 215a, 221d; Tht. 149a. Dazu auch Böhme, 2002, S. 17-19: „Sokrates, der merkwürdige Mann, der Fremde, der Befremdliche, der Sonderling, der Auffällige, der Störenfried, der Asoziale. Sokrates, die unangepasste, die paradoxe, die absurde Existenz. [...] Sokrates ist das Urbild des Philosophen. Wenn das wahr ist, dann ist Philosophie etwas höchst Befremdliches. Nichts, das man einfach so lernen kann; nichts für jedermann.“

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch Schwartz, 2013, S. 245-248.

belächelt, verspottet oder getadelt werde (vgl. Tht. 173c-175b). Bei dieser parodistischen Darstellung des Thales handelt es sich jedoch nicht um Unfähigkeit, sondern um Unwillen. Es ist nicht so, dass der Philosoph sich nicht auch erfolgreich mit Alltäglichem und „Niederem“ auseinandersetzen kann, sondern er hat kein Interesse daran, auf „Niedereres“ mehr als nötig hinabzublicken und sich damit zu beschäftigen, er will es nicht, weil er darin keinen grossen Wert sieht. Die alltäglich-praktischen Angelegenheiten der anderen interessieren den Philosophen nicht. Nur sein Leib wohne in der Polis, seine Seele<sup>5</sup> hingegen schweife umher, nach Höherem suchend (vgl. a.a.O. 173ef.).

Im Höhlengleichnis wird solche Entfremdung, Verachtung und Ablehnung ebenfalls illustriert. Der in die Höhle zurückgekehrte Befreite erregt bei den Gefangenen Gelächter und zieht Spott auf sich, da sich dessen Augen erst wieder an die Lichtverhältnisse der Höhle gewöhnen müssen, und er sich in der Scheinwelt der Schatten nicht gleich wieder zurechtfindet (vgl. Rep. 516ef.). In a.a.O. 517d-518b liest man weiter, der in die Höhle zurückgekehrte Befreite komme nicht mehr gut zurecht und erscheine den Höhlenbewohnern lächerlich in seiner getrübbten, nicht wieder an die Dunkelheit gewöhnten Sicht, insbesondere wenn er sogleich genötigt werde sich vor Gericht zu verantworten. Denn es gebe zwei Arten, wie die Augen gestört sein können: Wenn man vom Dunkeln ins Licht gelangt, oder umgekehrt, wenn man vom Licht ins Dunkle kommt. Nach Wiederangewöhnung hingegen könne der Befreite unvergleichlich viel besser sehen als die Gefangenen und jedes Schattenbild als das erkennen, was es ist (vgl. a.a.O. 520c), auch wenn er wohl nicht mehr darüber streiten und sich rechtfertigen mag (vgl. a.a.O. 517df.). Die Gefangenen um ein Vielfaches übertreffend mangelt es ihm also nicht an Fähigkeiten, nur *will* er sich nicht (μὴ προθυμεῖσθαι) mit solchen Dingen beschäftigen. Im Tun der Gefangenen sieht er keinen Sinn mehr, so dass er diese nur noch bemitleiden kann und lieber alles über sich ergehen lässt, als wieder so zu leben (vgl. a.a.O. 516cf.). In diesem Sinne hat er wohl keine Zeit sich mit dem Niederen des menschlichen Treibens zu beschäftigen, wie in a.a.O. 500bf. erwähnt. Auch bereits zuvor in a.a.O. 494a meint Sokrates, die Philosophen würden notwendigerweise von der Menge getadelt, da diese nicht philosophisch sein könne, und in a.a.O. 500b wird erwähnt, dass „die vielen“ schlecht gegen die Philosophie gestimmt seien, u.a. durch Verwechslung der wahrhaften Philosophen mit den Sophisten und deren Scheinphilosophie.

Durch den Unverstand der Menge würden die Philosophen bald so, bald so angesehen, wobei sie die einen für höchst ehrwürdig halten würden, die anderen für völlig wertlos oder

---

<sup>5</sup> Im Originaltext eigentlich der Verstand (διάνοια).



zuweilen gar vollkommen Wahnsinnige (vgl. Soph. 216b-d). Desgleichen ist in Phdr. 249cf. zu lesen, der Philosoph werde von der Menge als Verrückter beschimpft, da er sich menschlicher Beschäftigungen enthalte und stattdessen dem Göttlichen nachstrebe. Nach Meinung des Kallikles im *Gorgias*, sei Philosophie in einem gewissen Masse in der Jugend zwar akzeptabel, danach jedoch verderblich, denn dann sollte man sich dem praktisch erfolgreichen Leben widmen, d.h. Besitz, Ruhm und dergleichen, und sich nicht mehr mit kindischen Spielereien ab- und damit der Lächerlichkeit preisgeben, dabei unerfahren bleibend, worin erfahren sein müsse, wer bei der Menge angesehen und verehrt werden will (vgl. 484c-486d). Wer sich also über die Jugend hinaus mit Philosophie beschäftigt, ist in Kallikles' Augen als lächerlich und verdorben zu betrachten, gewiss umso mehr, als er andere ebenfalls dazu bewegen will, wie Sokrates es tat<sup>6</sup>.

Doch bei solch vergleichbar harmlosem Spott bleibt die Ablehnung der Philosophen nicht immer, sondern sie stossen auch auf heftigere Abwehr der grossen Menge, da sie ihrer Natur nach deren Ordnung in Frage stellen und damit existentielle Ängste wecken. Der Zusammenprall der philosophischen mit der nicht-philosophischen Lebenswelt hat zur Folge, dass gemäss Höhlengleichnis die Scheinwelt der Gefangenen ins Wanken gerät durch die radikale Wahrheitssuche und die bereits getätigten Erkenntnisse des Befreiten. Den Zurückgebliebenen droht die Erkenntnis, dass ihre Ansichten über sich, die Welt und alles, was sie tun, falsch ist bzw. falsch sein könnte. Das scheinbar Wahre ist bei Platon tatsächlich oft falsch, die scheinbar Weisen offenbaren sich als Unwissende (vgl. u.a. Apol. 21b-22e), das scheinbar Gute, i.e. das Angenehme, erweist sich meist nicht als wahrhaft gut (vgl. u.a. Gorg. 494cff.; Phil. 13af.) bzw. scheinbare Güter wie Lust, Besitz oder Ruhm als relativ wertlos (vgl. u.a. Apol. 29df.; Leg. 661a-663d), scheinbare Tugend wird vielmehr als Untugend entlarvt (vgl. u.a. Apol. 29ef.; Phd. 68c-69b) sowie scheinbare Selbstbeherrschung, Stärke und Autonomie als Zügellosigkeit, Schwäche und Gefangenschaft (vgl. u.a. Gorg. 491dff.). Es droht eine tiefe Erschütterung der Alltagswelt und Verkehrung der gewohnten Verhältnisse, wofür exemplarisch Alkibiades' Erfahrungen mit Sokrates stehen (vgl. Symp. 215d-216c). In den Gesprächen mit Sokrates sei dieser nach eigenen Aussagen wiederholt derart beunruhigt, erschüttert und bewegt worden, dass er sich geknechtet gefühlt und geglaubt habe, nicht mehr so weiterleben zu können wie bisher, worauf er vor Sokrates aus Scham und Angst vor ähnlichen Erfahrungen geflohen sei, wann immer er gekonnt hätte, hin- und hergerissen

---

<sup>6</sup> Und da er das zu Sokrates sagt, kommt dies einem direkten Affront gleich.

zwischen Achtung und Abwehr. Letzteres hätte gar so weit geführt, Sokrates am liebsten tot zu sehen<sup>7</sup>.

Verleumdung und Hass, denen Sokrates begegnet (vgl. u.a. Apol. 20d, 21df., 22ef., 23c-24a, 28af.), scheinen bei Platon beispielhaft dafür zu sein, womit jeder Philosoph zu rechnen hat, der sich auf philosophische Diskussionen mit Nicht-Philosophen bzw. mit nicht zur Philosophie Bereiten einlässt. All jene, welche aufrichtig auf der Suche nach Wahrheit sind und dabei evtl. vermeintliches Wissen anderer entlarven, stossen gemäss Sokrates früher oder später auf Ablehnung und Hass, wie in Apol. 28af. zu lesen ist: Die Verleumdung und der Hass der Menge hätten schon viele andere gute Menschen erfasst und würden noch viele weitere erfassen<sup>8</sup>. Dies bzw. Sokrates' eigenes Schicksal scheint ebenfalls verdichtet im Höhlengleichnis dargestellt zu sein, wenn nach der Rückkehr des Befreiten bei den zurückgebliebenen Gefangenen das Verlangen entsteht, den Störenfried zu töten (vgl. Rep. 516ef.)<sup>9</sup>. Nur schon die Präsenz des Befreiten in der Höhle scheint eine existentielle Bedrohung für die Gefangenen darzustellen, denn sie zeigt auf, dass es zumindest noch anderes gibt, allem voran Freiheit von den Fesseln, entblösst die eigene Bedürftigkeit und Selbstbeschränkung und stellt das Ansehen aller bisher Hochgeachteten in Frage. Die grosse, untugendhafte Menge sei krank und würde diejenigen für ihre ärgsten Feinde halten, welche ihnen die Wahrheit über ihre Krankheit sagen und damit eigentlich zu ihrer Heilung beitragen würden. Diese würden sie beschuldigen, tadeln und ihnen Schlechtes antun, wie sehr sie es könnten, jene aber, die schuld seien am Übel, würden sie loben (vgl. Gorg. 518cf.; Rep. 426a-c). Wer hingegen bei der grossen Menge angesehen sein wolle, müsse ihr wie die Sophisten das sagen, was sie leicht glaube, i.e. das Angenehme, und nicht die Wahrheit, denn gut und wahr sei ihnen fälschlicherweise das, was angenehm erscheine, schlecht und falsch hingegen, was unangenehm sei (vgl. a.a.O. 493a-c). Die Menschen würden oft in ihrem Urteil fehlen, indem ihnen einer gut erscheine, der es nicht sei, und umgekehrt, so dass ihnen schliesslich die guten Menschen verhasst und die schlechten lieb seien (vgl. a.a.O. 334c).

Unter diesen Umständen neigen die Philosophen Platons zu sozialem Rückzug, nicht nur aus dem öffentlichen Leben, sondern auch im Privaten, was eine gewisse Isolation und Einsamkeit zur Folge hat<sup>10</sup>. Der Philosoph wähne sich gemäss Rep. 496a-e zuweilen alleine

---

<sup>7</sup> Ein Verweis auf Sokrates' späteres Schicksal.

<sup>8</sup> ἡ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος. ἃ δὲ πολλοὺς καὶ ἄλλους καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας ἥρηνεν.

<sup>9</sup> Darauf, dass der Befreite u.a. auch Sokrates als Prototyp des Philosophen darstellt, könnte überdies die Gerichtsverhandlung in Rep. 517df. hinweisen.

<sup>10</sup> So wird beispielsweise Sokrates im *Symposion* u.a. auch als „einsam und unverstanden inmitten von Freunden dargestellt“ (vgl. Schwartz, 2013, S. 318, Anm. 142).

unter wilden Tieren, drohe zugrunde zu gehen und ziehe sich zurück, wie hinter eine Mauer, nicht mehr am sozialen und öffentlichen Leben teilnehmend, sondern nur noch in der Beobachterrolle, dafür Sorge tragend, dass wenigstens er selber frei von Untugend bleibe. Dementsprechend enthält sich auf Rat seines Daimonion auch Sokrates der Politik, denn kein Mensch könne am Leben bleiben, wenn er sich der Menge widersetze und für das Gerechte und Gute einstehe, so dass jedem Philosophen nur ein zurückgezogenes Leben bleibe (vgl. Apol. 31d-32a). Trotz aller sozialen Misslichkeiten hat bei Platon aber auch der Philosoph soziale Bedürfnisse, Interessen und Verpflichtungen, und gehört auch für den Philosophen Gemeinschaft zu den höchsten Gütern, allerdings nur unter gewissen Bedingungen, nur wenn Erkenntnis und Arete massgebend sind. Sokrates verkündet in Gorg. 507d-508a, Gemeinschaft und Freundschaft seien essentiell für das Leben, sogar bei den Göttern, und dies sei nur möglich in Arete, insbesondere in Gerechtigkeit und Besonnenheit. Der Tugendlose hingegen sei unfähig zu wahrer Gemeinschaft und Freundschaft<sup>11</sup>.

In Leg. 837a-d werden drei Arten von Freundschaft unterschieden, wobei man von Liebe spreche, wenn die Gefühle sehr stark würden:

1. Freundschaft aufgrund von Gleichheit (ἰσος ἴσῳ),
2. Freundschaft aufgrund von Gegensätzlichkeit (ἐναντίοι) und
3. eine Mischung aus den ersten beiden Arten.

Freundschaft aufgrund von Gleichheit sei auf die Seele gerichtet, sanft und gegenseitig, wogegen Freundschaft aufgrund von Gegensätzlichkeit auf den Leib gerichtet, gefährlich, wild und oft nicht gegenseitig sei. In der dritten, aus diesen beiden Arten gemischten Form von Freundschaft gebe es folglich einander entgegengesetzte Neigungen, wodurch man sich in einem schwankenden Zustand befände. Einerseits sei da das leibliche Verlangen, in dem die Seele nicht beachtet und der andere gleichsam objektiviert werde, andererseits das Verlangen nach der Seele, bei welchem dasjenige nach dem Leiblichen nebensächlich bzw. dessen Befriedigung ein Frevel werde. Diese gegensätzlichen Neigungen werden auch in Phdr. 255ef. im Rahmen des Wagengleichnisses angesprochen, wo das schwarze Pferd nach leiblichen Genüssen verlangt, das weisse Pferd sich jedoch in Scham dagegen sträubt. Die wünschenswerte Art und somit höchste Form von Freundschaft sei allein auf die Seele gerichtet, da nur dies mit dem Streben nach Arete vereinbar sei. Ähnlich heisst es auch in Alk. I 131c-132a, die wahre Liebe sei auf die Seele, nicht auf den Leib gerichtet, weil der Leib nur ein der Seele Zukommendes sei.

---

<sup>11</sup> Vgl. auch Rep. 576a am Beispiel des Tyrannen, dem wahre Freundschaft nicht möglich sei.

Um gemäss Platons Bestimmungen eine Freundschaft höchster Form eingehen zu können, ist also eine gewisse Gleichheit nötig. Zu dieser Freundschaft unter Gleichen liest man auch in Lys. 214b, das Gleiche sei dem Gleichen notwendig immer Freund<sup>12</sup>, sowie in Leg. 757a, Gleichheit erzeuge Freundschaft<sup>13</sup>. In a.a.O. 837a scheint man einen Hinweis zu erhalten, was genau mit dieser Gleichheit gemeint sein könnte, wenn die Gleichheit als Ähnlichkeit der Arete (ὁμοιος ὁμοίῳ κατ' ἀρετήν) bezeichnet wird. Dies stimmt überein mit Phdr. 255b: „Niemals ist ein schlechter Mensch einem anderen schlechten Menschen Freund, und ein guter Mensch einem anderen guten Menschen nicht Freund.“<sup>14</sup> Die nötige Gleichheit beruht demnach auf Arete, was bei Platon eben notwendig mit Philosophie verknüpft ist<sup>15</sup>. Durch Philosophie, i.e. Erkenntnissuche und Bildung von Arete, entsteht bei Platon scheinbar eine Art innere Verbindung, sozusagen eine Verwandtschaft der Seelen (ψυχὴ προσήκουσα, vgl. Phdr. 276e)<sup>16</sup> bzw. eine geteilte Verwandtschaft (συγγενεῖς) mit dem Wahren, Guten und Schönen durch die gemeinsame Ausrichtung danach, als mit der eigenen Natur verbundenem Streben nach dem Guten (vgl. Ep. VII 344af.). Gleichheit und Gegensätzlichkeit in Leg. 837a-d betreffen also nicht das Geschlecht, wie man vielleicht aus der vorangehenden Passage 835bff. schliessen könnte, sondern den seelischen Zustand. Zieht man Sokrates' Rede im *Symposion* hinzu, in welcher er darlegt, dass man immer das begehre, was man nicht habe, und Liebe also immer auf einem gewissen Mangel beruhe (vgl. 200a-201c)<sup>17</sup>, könnte man Freundschaft aufgrund von Gleichheit oder Gegensätzlichkeit bei Platon folgendermassen deuten: Höhere Freundschaft aufgrund von Gleichheit orientiert sich am seelisch Gemeinsamen, um gemeinsam nach dem zu streben, was beide nicht haben, i.e. nach dem Ideal vollkommener Arete und vollkommener Erkenntnis. Es besteht also gewissermassen ein geteilter Mangel und ein geteiltes Streben in der dafür nötigen inneren Ähnlichkeit einer guten seelischen Ordnung<sup>18</sup>. Niedere Freundschaft aufgrund von Gegensätzlichkeit orientiert sich dagegen am aneinander körperlich und evtl.

---

<sup>12</sup> τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον.

<sup>13</sup> ἰσότης φιλότητα ἀπεργάζεται. Zum Satz „Gleiches zu Gleichem“ generell vgl. auch Gorg. 510b; Leg. 716c, 773b; Lys. 214aff.; Rep. 425c; Symp. 195b.

<sup>14</sup> οὐ γὰρ δέποτε εἴμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι.

<sup>15</sup> Vgl. auch Schwartz (2013, S. 268ff.), die dazu meint, die Philosophen brächten bei Platon als einzige die inneren Voraussetzungen, i.e. Arete, für echte Freundschaft mit.

<sup>16</sup> Vgl. auch Lys. 221e: φύσει πῇ οἰκεῖται; und 222a: φύσει οἰκεῖται.

<sup>17</sup> Was sich auch an der Charakterisierung des Eros zeigt, der als Sohn der Penia („Armut“, vgl. 203a-c) immer nach dem strebe, woran es ihm fehle.

<sup>18</sup> Vgl. auch Schwartz (2013, S. 314), die in der Besprechung des *Lysis* von einem gemeinsamen Begehren spricht, durch einen Mangel, ein Bedürfnis (nach dem Guten) begründet, von einem gemeinsamen Streben, das „durch die Freundschaft gefördert und vielleicht auch durch sie erst ermöglicht wird“, so dass dieses gleiche Begehren das verbindende Element bildet: „Letztlich liebt der Gute den Guten, weil beide das Gute lieben.“ Dazu auch Steiner, 1992, S. 30-32, der unter „Angehörigkeit“ bzw. „Ähnlichkeit“ die Relation zum Guten aufgrund der spezifischen Verfasstheit der Seele versteht: „Gemeinsam ist demnach den Befreundeten die Beziehung auf das πρῶτον φίλον - das sie je selbst nicht sind -; und sie sind einander „angehörig“, und das heisst „gut“, durch diese Beziehung.“

seelisch Unterschiedlichen, um sich dieses wie ein Besitz anzueignen bzw. es wie eine Frucht zu pflücken und zu verzehren (vgl. Leg. 837bf.).

Dieses gemeinsame Streben nach Arete und Erkenntnis in der höchsten Form der Freundschaft bzw. Liebe kann unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden. Zum einen ist die Erkenntnis des Schönen und Guten durch den oder im anderen möglich. Dies wird ausführlich in Phdr. 249d-256e geschildert, wonach der geliebte Mensch ein Abbild (ὁμοίωμα / εἶδωλον) des Schönen darstellt, und durch diese Manifestation des Schönen im anderen könne auf beiden Seiten die Schönheit an sich erkannt werden<sup>19</sup>. Dies findet sich auch in Diotimas Rede über den Weg zur Schau des Schönen in Symp. 210a-212a. Dort steigt man ebenfalls von den Einzelercheinungen des Schönen in anderen Menschen zur Erkenntnis des Schönen und Guten an sich auf, stufenweise von den Abbildern der Schönheit im Leiblichen über die seelische Schönheit bis hin zum Schönen und Guten selbst, das sich im Einzelnen zeigt. Zum anderen sind durch die geteilte philosophische Ausrichtung die Bedingungen gegeben, um Erkenntnissuche und Bildung von Arete gemeinsam weiter voranzutreiben, sich gegenseitig unterstützend, wofür zumindest ihrer Absicht nach exemplarisch die in den platonischen Dialogen vorgeführten sokratischen Gespräche stehen, wenigstens bei denjenigen Gesprächspartnern Sokrates', welche selbstkritisch und tatsächlich an Erkenntnisgewinn interessiert sind. So lässt sich schliesslich durch „vereinte Kräfte“ (vgl. Ep. VII 340c)<sup>20</sup>, indem man sein eigenes Erkenntnisvermögen gleichsam um dasjenige anderer erweitert, vielleicht eine höhere Erkenntnisstufe erreichen, als alleine möglich ist. Durch den Austausch mit anderen erhält man evtl. eine neue Perspektive, erfährt eine kritische Reflexion der eigenen Position, können andere vielleicht einen Aspekt einbringen, den man noch nicht gesehen hat, und gelangt man dadurch sozusagen gemeinsam an einen Ort, den man alleine nicht aufzufinden vermocht hätte<sup>21</sup>. Dabei kann zunächst besonders derjenige anderen Unterstützung bieten, welcher im philosophischen Aufstieg schon etwas vorangekommen ist, indem er durch seine Erfahrung führt, anregt, Dinge zeigt, prüft, gleichgesinnte Gesellschaft bietet und bewährte Hilfsmittel vermittelt, so, wie die Erfahrung ihrer eigenen Geburten Hebammen dazu befähige, die Hebammenkunst auszuführen und anderen behilflich zu sein (vgl. Tht. 149bf.)<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Deutet man die Flügel des Seelenwagens als Symbol der Erkenntnis, zeigt sich dies auch im Wachstum der Flügel beim Anblick der Schönheit in einem anderen Menschen (vgl. Phdr. 251b-252b).

<sup>20</sup> συντείνας αὐτόν/αὐτός τε καὶ τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδόν.

<sup>21</sup> Vgl. auch Vlastos, 1981, S. 42, zum *Phaidros*: „Platonic [...] love is meant to be a life-transforming miracle, a secular analogue to religious conversion, a magical change of perspective that opens up new, enchanted, horizons.“

<sup>22</sup> Auch für diese soziale Funktion stellt Sokrates in Platons Werk den Prototypen dar, als „lebender Aufruf zur Erweckung des moralischen Gewissens“ (vgl. Hadot, 1991, S. 23), wie auch Platon selbst als Autor seines Werks ein Beispiel liefert, indem dieses in seiner mutmasslichen Protreptik nicht nur zur Philosophie aufruft und anregt, sondern auch ein Stück weit auf dem philosophischen Weg begleitet.

Dementsprechend ist denn auch an verschiedenen Stellen von zwei Wegen der Erkenntnis die Rede, entweder durch eigenständiges Suchen und Finden oder durch Lernen von anderen (vgl. Alk. I 106d; Krat. 438af., 439b; Men. 81d, 84c; Phd. 85c; Prot. 320b)<sup>23</sup>, und wird in Platons Werk der Austausch bzw. Dialog als Erkenntnismethode prominent vorgeführt<sup>24</sup>.

Der Philosoph ist bei Platon auch Teil einer staatlichen Gemeinschaft. Wesentlicher Bestandteil eines Staatsgebildes ist die gemeinschaftliche Versorgung, da sich keiner selbst genügen könne, sondern jeder auf viele andere und eine arbeitsteilige Gesellschaftsorganisation angewiesen sei, um seine Bedürfnisse abzudecken (vgl. Rep. 369b-372c). Auch dabei spielt Arete eine entscheidende Rolle, denn im höchsten Masse werde dies wie in der Seele des Einzelnen im Zustand der Gerechtigkeit erreicht, indem jeder das Seine tue (vgl. Alk. I 127bf.; Rep. 433a-434c, 441df., 443c-444a), in einer naturgemässen funktionalen Zuteilung, als geometrische bzw. proportionale „wahrste und beste Gleichheit“ (vgl. Gorg. 508a; Leg. 757a-758a), worin jedem das ihm natürlicherweise Zukommende und Raum zur naturgemässen Entfaltung gegeben wird. So werde nicht nur für eine Bevölkerungsgruppe, sondern für das Wohl der gesamten Polis gesorgt (vgl. Rep. 420b-421c, 519ef.)<sup>25</sup>, werden gegenseitiger Frieden, Eintracht und Freundschaft hergestellt (vgl. Alk. I 127bf.; Rep. 433a-434c, 441cf.), Hass und Streit aufgrund von Ungerechtigkeit vermieden (vgl. Rep. 351d-352b, 444a-e) sowie jeweils miteinander streitende Parteien ausgesöhnt und miteinander befreundet (vgl. Leg. 627d-628e). Auch überall in der Polis sollen die richtige Verhältnismässigkeit eingehalten und Ausgeglichenheit hergestellt werden, da sich eben Übermässigkeit und Arete nicht vertragen würden. Ein Staat soll also nicht zum Ziel haben, so gross, reich und mächtig zu werden wie möglich, weil daraus nur allgemeine Habgier, Krieg, innere Konflikte und die Einheit gefährdende Spaltung der Gesellschaft entstehen würden, sondern der Staat und seine Bürger sollen sich mässigen und sich um die wirklich wichtigen Dinge kümmern (vgl. Leg. 742d-744a; Rep. 372c-373e, 421c-423d). Stehen Gier und Besitz in Ehren, gehe es mit der Tugend abwärts (vgl. Leg. 742e-743c; Rep. 550ef.). Die Ziele des Philosophen, i.e. Erkenntnis und Arete bzw.

---

<sup>23</sup> An diesen Stellen werden meist „lernen“ (μανθάνειν / μαθεῖν) und „finden“ (ἐξευρίσκειν / εὐρεῖν) einander gegenübergestellt, woraus sich schliessen lässt, dass dieses „Lernen“ nicht ganz eigenständig abläuft, sondern unter Mithilfe von anderen, als „Lehren und Lernen“, sei es im direkten persönlichen Austausch, oder vermittelt über deren Lehren, Werke und dergleichen, denn ansonsten würde diese Gegenüberstellung nicht viel Sinn machen.

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch Griswold (1996, S. 108f.), der im zweiten Teil des *Phaidros* u.a. den Dialog als Erkenntnismittel dargestellt sieht, „a rhetoric that lets us compare our insights with those of others such that we can clarify or deepen them, imperfect as they may be“: „If such dialogue is to be more than just a pleasant exchange, it must have the potential of getting the interlocutors closer to the truth.“

<sup>25</sup> Gemäss Hardy (2011, S. 263) ist eine gerechte Polis bei Platon so beschaffen, „dass die Verwirklichung der individuellen Interessen zugleich der Gemeinschaft dient“.

das wahrhaft Gute, sollen also auch die Ziele der Gesellschaft und der Politik sein<sup>26</sup>. Gleichermassen, wie der Einzelne sein Leben mit Vernunft und Gerechtigkeit führen soll, soll es auch die Gesellschaft (vgl. Ep. VII 335d). Wenn es einer Staatsgemeinschaft gut ergehen soll, müsse sie tugendhaft sein (vgl. Alk. I 134b-e).

Wahre Staatskunst besteht bei Platon nun darin, vergleichbar einer Heilkunst (vgl. Gorg. 521a, 521ef.; Pol. 297e) zur Besserung der Menschen beizutragen, statt dem Volk nur mit Angenehmem zu schmeicheln (vgl. Ep. VIII 355a-c; Gorg. 504d, 521a-522c; Leg. 630d-631a, 650b, 688af., 705d-706a, 770b-771a, 963a; Pol. 293cf.). Die Besserung der Bürger sei die einzige Aufgabe des wahren Staatsmannes (vgl. Gorg. 513d-514a, 517bf.). Politik erfüllt bei Platon also auch und wesentlich eine therapeutische Funktion bzgl. der Sorge für die Seele<sup>27</sup>. Auch die wahre Staatskunst beruht somit auf Erkenntnis (vgl. Pol. 258b-259d, 292b-293e), weshalb die politischen Führer möglichst viel Erkenntnis über die wichtigen Dinge und v.a. über das Gute haben müssen (vgl. Leg. 688af.; Rep. 505e-506b)<sup>28</sup>. Unwissenheit in den wichtigen Angelegenheiten hingegen führe zum Untergang eines Staats (vgl. Leg. 688cf.). Zu diesen Kenntnissen über die wichtigen Dinge gehört auch eine gewisse Selbsterkenntnis, denn laut Leg. 650b seien Kenntnisse über die Natur und Zustände der Seele (τὸ γινῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἔξεις τῶν ψυχῶν) eines der nützlichsten Hilfsmittel zur politischen Förderung der Arete. Die Bedeutung der Selbsterkenntnis für die Staatskunst findet man ebenso im *Alkibiades I* behandelt. Gemäss 128dff. könne man nur für sich sorgen, wenn man wisse, was gut und schlecht für einen sei, was man wiederum nur wissen könne, wenn man sich selbst kenne. Und dies sei nicht nur bei einem selber der Fall, sondern auch bei der Sorge für andere: Nur wenn man wisse, was der Mensch ist, könne man auch für den Menschen sorgen. Selbsterkenntnis ist demzufolge notwendig für die Selbstsorge wie auch für die politische Tätigkeit, wie Sokrates in a.a.O. 133c-135d darlegt. Nur, wenn man sich selbst kenne, könne man in Abgrenzung davon auch das Seinige kennen, i.e. das dem Selbst Zukommende<sup>29</sup>, sowie das dem Seinigen Zukommende<sup>30</sup>. Wer sich selbst und das Seinige hingegen nicht kenne, kenne auch nicht andere

---

<sup>26</sup> So liest man auch innerhalb der Atlantissage in Kritias 121a, alle Güter der Gemeinschaft seien nur solche durch mit Arete verbundene Freundschaft. Laut Apelt (2004, Bd. 5, S. VII f.) muss die Gesellschaft bei Platon eine der Arete entsprechende Form haben, und das gesamte öffentliche Leben derart geordnet sein, dass Arete verwirklicht werden kann, wenn auch nicht alle Bürger bzw. nur die wenigsten dies im vollen Ausmass erreichen, „die grosse Masse der Bürger nur an der Pforte der Tugend steht“ und „sich nur gewohnheitsmässig und mehr oder weniger unbewusst dem Gebote der Weisheit fügt“, da Arete an den „Vorzug des Wissens“ gebunden ist.

<sup>27</sup> Zur „therapeutischen Politik“ Platons vgl. auch Erler, 2007, S. 441-449.

<sup>28</sup> Worauf in Rep. 427bf. mit Bezug auf das Sonnen- (vgl. Rep. 506b-509b) wie auch Höhlengleichnis (vgl. a.a.O. 514a-518b), in welchen die Sonne die Idee des Guten darstellt, auch Apollon als Ratgeber der Kallipolis verweist, u.a. eben der Gott des Lichts und der Sonne.

<sup>29</sup> Im *Alkibiades I* vornehmlich der Leib.

<sup>30</sup> Besitz und dergleichen, vgl. 131bf.

und das Ihrige, und könne deshalb auch nicht für das Wohl anderer bzw. eines Staats sorgen, da er nicht wisse, was er tue. Die Regierenden müssen also tugendhaft und besonders in diesem Sinne besonnen sein, wenn sie die Bürger zur Arete bringen wollen, denn keiner könne anderen vermitteln, was er selber nicht habe<sup>31</sup>. Wenn einer die politische Macht, jedoch keine angemessene Erkenntnis und Arete hätte, würde er den Staat zugrunde richten.

In diesem Sinne sind die Regierenden bei Platon „Steuermänner“ (κυβερνήτης) des Staats (vgl. Pol. 296ef.; Rep. 488a-489a), „Hüter bzw. Hirten und Ernährer der menschlichen Herde“ (νομεὺς καὶ τροφὸς ἀγέλης ἀνθρωπίνης / ποιμὴν τε καὶ βουκόλος, vgl. Pol. 268bf., 275b), und damit möglichst gut für die Gemeinschaft gesorgt ist, müssen die Besten regieren, d.h. diejenigen, welche aufgrund ihrer Erkenntnis die Staatskunst bestmöglich ausüben können. Die optimale Regierungsform ist bei Platon die Aristokratie als „Herrschaft der Besten“<sup>32</sup>, während in allen anderen Staatsformen gemäss den damit korrespondierenden seelischen Verfallsformen nicht Arete, sondern Untugend gefördert und damit nicht zum Wohl der Seele beigetragen werde (vgl. Rep. 543a-576b).

Aus all dem folgt, dass die Vernünftigen, die Philosophen regieren sollen, denn sie allein sind dazu fähig, den bestmöglichen Staat einzurichten, als tugendhafteste Bürger mit grösstmöglicher Erkenntnis (vgl. Ep. VII 326af., 335d; Rep. 473cf., 520cf.)<sup>33</sup>. Die Menschheit werde so lange nicht von ihrem Elend erlöst, bis entweder die wahren Philosophen zur Herrschaft gelangen, oder aber die Machthaber wahrhaft zu philosophieren beginnen würden (vgl. Ep. VII 326af.; Rep. 473c-e). Nur die Philosophen weisen bei Platon wahrhafte Arete auf, und so besteht bei ihnen die geringste Gefahr, dass sie sich durch einfache Lust verführen oder durch Unlust abschrecken lassen und durch Macht oder Reichtum korrumpiert werden, denn daran haben sie kein Interesse<sup>34</sup>. Sie sind keinesfalls die besten Regierenden, weil sie bereits alles wissen bzw. über vollkommenes Wissen verfügen oder auch nur glauben, dies wäre der Fall, sondern weil sie eben gerade erkannt haben, dass sie nichts vollkommen wissen und auch nie etwas vollkommen wissen können, dadurch ständig auf der Suche nach der Wahrheit und dem Guten bleiben, in ständiger Selbstprüfung, und auf diesem Weg das höchste Mass an

---

<sup>31</sup> δύναιτο δ' ἂν τις μεταδιδόναι ὃ μὴ ἔχοι.

<sup>32</sup> In Pol. 294a-303b wird allerdings die Monarchie an erster, und die Aristokratie an zweiter Stelle angeführt, doch ist in 297c wiederum von wenigen oder einem Regierenden in der besten Staatsform die Rede. Zudem ist gemäss Leg. 875a-d ein wie dort beschriebener, gleichsam göttlicher, weiser König unrealistisch, so dass in den *Nomoi* ebenfalls die Aristokratie als Mischung von Monarchie und Demokratie gefordert wird (vgl. 693d-701d).

<sup>33</sup> Vgl. dazu auch Schwartz, 2013, S. 256: „Ihre Wissbegierde, Wahrheitsliebe, Unbestechlichkeit und Besonnenheit, sowie dass sie keine Furcht vor dem Tod haben [...], qualifiziert die Philosophen am besten für die Politik ([Rep.] 485a10-487a8).“

<sup>34</sup> Dabei ist Hardy (2011, S. 264) beizustimmen, der meint, mit dieser Herrschaft der Philosophenregenten sei eigentlich nicht die Herrschaft einer bestimmten Gruppe von Menschen gemeint, sondern vielmehr die Herrschaft der Erkenntnis, u.a. ersichtlich an der Analogie von Seele und Staat.



innerer Gerechtigkeit verwirklichen, was auch die Voraussetzung zur Implementierung äusserer Gerechtigkeit bildet. Sie sind eben gerade nicht der Hybris eines solchen Wissensdünkels verfallen, sondern zeichnen sich aus durch eine gewisse Demut, Bescheidenheit, Offenheit und Beweglichkeit im Sinne einer ständigen Annäherung ans Gute<sup>35</sup>.

Eine derart beste Regierung der Philosophen zusammenzustellen ist allerdings mit gewissen Schwierigkeiten behaftet. Die wenigen Philosophen muss man zuerst einmal finden, was alles andere als leicht erscheint, da sie sich nicht aufdrängen (vgl. Rep. 489bf.)<sup>36</sup> und aufgrund ihres sozialen Rückzugs wohl nicht so sichtbar sind. Als nächstes muss man sie trotz Rückzugstendenzen und mangelndem Interesse (vgl. a.a.O. 519bf., 521b) irgendwie dazu bringen, gesellschaftliche Aufgaben zu übernehmen. Die Philosophen würden sich um Besitz, Macht und Ruhm am wenigsten kümmern (vgl. u.a. Rep. 485e, 581b), und für sie seien Ehrgeiz und Gier eine Schande, so dass sie niemals für Ruhm oder Geld die Regierung übernehmen würden. Man muss sie also anders dazu bewegen, sich mit dem zu beschäftigen, was sie eigentlich nicht interessiert. In einer Polis, in der es nur Philosophen gäbe, würde man sich gemäss Sokrates um das Nichtregieren ebenso streiten, wie andernorts um das Regieren (vgl. a.a.O. 347d). Aber gerade derjenige Staat, in welchem die zur Regierung Bestimmten dies am wenigsten wollen, werde am besten und ruhigsten verwaltet (vgl. a.a.O. 520d). Und falls man nun tatsächlich Philosophen davon überzeugt hätte die Regierung zu übernehmen, wie würde man weiter den Rest der Bevölkerung dafür gewinnen, obschon die Philosophen nicht in gutem Ruf stehen? Trotz seiner Missachtung der grossen Menge scheint hier Platon optimistisch zu sein. Wenn man die Mehrheit auf freundliche statt auf rechthaberische Weise zu überzeugen versuche, sollte dies auch gelingen (vgl. Rep. 499ef.). Denn bevor man tugendhaft sei, sei es besser von einem Besseren regiert zu werden als selber zu regieren (vgl. Alk. I 135b). Jedoch fragt sich wie gemäss Analogie von Seele und Staat bereits zu den seelischen Verhältnissen nun auch beim Staat, wer bei Platon die Philosophen zur Regierung bringen und die restliche Bevölkerung davon überzeugen sollte<sup>37</sup>. Die Einrichtung einer Philosophenregierung müsste

---

<sup>35</sup> Dazu ebenfalls Hardy, 2011, S. 89: Die Philosophen haben ein reflektiertes Verhältnis zu ihren Meinungen, „um sich so auf eine erfolgversprechende Suche nach Wissen machen zu können“. „Was die Philosophierenden auszeichnet, ist auch eine veränderte Innenperspektive: Sie wissen, dass sie - gemessen an einem vollständigen Ideenwissen - lediglich über Meinungen verfügen und haben deshalb den Wunsch, ihre Meinungen zu prüfen und ihre wahren Meinungen zu begründen.“ Dies entspricht dem epistemologischen Wissen, das u.a. im *Charmides* als Besonnenheit thematisiert wird. Dort liest man denn auch in 171d-172a, eine in solcher Besonnenheit regierte Polis wäre wohl verwaltet, da sich niemand anmasse etwas zu tun, wovon er keine Ahnung habe.

<sup>36</sup> „Die Wahrheit ist, dass [...] jeder, der es nötig hat, geführt zu werden, zu demjenigen gehen muss, der zu führen vermag, und nicht, dass dieser die zu Führenden darum bittet von ihm geführt zu werden [...]“.

<sup>37</sup> Insbesondere beim Wächterstand, wie bereits besprochen.

wohl in irgendeiner Weise durch den Souverän vorgenommen werden, welcher die politische Macht innehat<sup>38</sup>. Doch diese Funktion scheint niemand erfüllen zu können.

Ist der Souverän ein Einzelner oder eine bestimmte Gruppe, müsste dieser bereits selber einen gewissen Erkenntnisstand und zumindest eine gewisse Arete aufweisen, so dass er eben selber nicht mehr nach Macht und Ruhm strebt, sondern nach dem wahrhaft Guten, auch in einer gewissen Demut und Bescheidenheit, wonach er den Fähigeren die Verantwortung überträgt. Dieser Souverän wäre also zumindest in Ansätzen bereits selber ein Philosoph und damit schon ein „Philosophenherrscher“. Dies ist ein Zirkelschluss, die Folge schon in der Voraussetzung enthalten. Falls es ein demokratischer Souverän ist, scheint es in ähnlicher Weise ebenfalls unmöglich zu sein, dass die Philosophen aufgrund demokratischer Prozesse zur Regierung gelangen. Dafür müsste die Mehrheit von der Regierung durch die Philosophen überzeugt werden, was bei Platon zwar zunächst möglich erscheint, doch damit die Mehrheit auf die Philosophen hören würde, müsste sie bereits in gewissem Masse ein aufrichtiges Interesse an Wahrheit und einen gewissen Erkenntnisstand aufweisen. Somit wären sie zumindest in Ansätzen ebenfalls bereits selber Philosophen, was jedoch nicht einmal im schon errichteten Idealstaat der Fall ist. Erst die Regierung durch die Philosophen und die entsprechenden staatlichen Einrichtungen schaffen ja die Bedingungen, dass sich auch die Mehrheit gemäss ihren Möglichkeiten zum Besseren entwickeln kann. Ausserdem besteht hier eine Leerstelle desjenigen, welcher die Mehrheit gewinnt, denn die Philosophen können das angesichts ihrer Zurückhaltung und ihrem Desinteresse wohl nicht sein. Wie erwähnt bietet auch die sog. „noble Lüge“, wonach die Zugehörigkeit zu den Ständen natürlich gegeben sei, keinen Ausweg aus diesem Problem (vgl. Rep. 414b-415d)<sup>39</sup>. Entweder ist der Souverän als Urheber der Lüge eben schon selber ein Philosophenherrscher, oder die regierenden Philosophen sind Urheber der Lüge, benötigen aber zur beabsichtigten Wirkung derselben erneut bereits Gehör beim Volk. Auch aus der politischen Perspektive liegt bei der Errichtung der Kallipolis also in jedem Fall ein Zirkelschluss vor.

Die erwünschte politische Tätigkeit der Philosophen besteht bei Platon u.a. darin, im Sinne der Förderung von Erkenntnis und Arete die Gesetzgebung auszuarbeiten. Gesetze sollen dabei möglichst durch Aufklärung und Überzeugung etabliert und umgesetzt werden, wofür beispielsweise erklärende Vorreden verwendet werden können, um Lernbereitschaft und Verständnis der Bürger zu fördern (vgl. Leg. 722e-723b). Wie in Pol. 294a-297b dargelegt wird, könne aber kein Gesetz auf sinnvolle Weise alle denkbaren Fälle in allen Einzelheiten

---

<sup>38</sup> Dargestellt mit dem Schiffsherrn im Schiffsgleichnis (vgl. Rep. 488a-489d).

<sup>39</sup> Zur „nützlichen Unwahrheit bzw. Lüge“ in der Regierungstätigkeit vgl. auch Leg. 663d-664b.

erfassen, woraus folgt, dass es immer nur grobe Grundgesetze sein können, die jeweils auf den konkreten Einzelfall angewandt werden müssen. Eine zu kleinliche Gesetzgebung bringe gemäss Rep. 425b-427a auch nichts, da tugendhafte Bürger selber einsähen, was richtig, und was falsch sei, bei untugendhaften hingegen seien auch solch eng gefasste Gesetze unnütz. Die Gesetze sollen bei guten Gründen anpassbar sein, sofern die Staatsgemeinschaft davon überzeugt werden könne, und sich diese Anpassungen nach Erkenntnis und Arete richten würden (vgl. Krit. 51bf.; Pol. 295ef., 300df.). Gesetze sind bei Platon also nicht unantastbar, sobald sie einmal festgehalten wurden, sondern vielmehr Entwürfe, die erprobt und mit wachsender Erfahrung verbessert werden sollen (vgl. Leg. 769a-771a). Hierzu ist dem *VII. Brief* ergänzend zu entnehmen, man sei nur dann verpflichtet zu sagen, dass etwas an der politischen Ordnung nicht stimme, falls ein gewisser Erfolg zu erwarten sei, und man damit nicht sein Leben aufs Spiel setze (vgl. 331cf.).

Nach Leg. 711d-712a und 875cf. in Kombination mit Pol. 294a-301a ist es der beste Fall, wenn nicht die Gesetze über allem stehen, sondern Erkenntnis bzw. stellvertretend dafür ein vernünftiger, weiser König höchster Arete, der die Gesetze je nach Situation kraft seiner Einsicht anpassen kann. Doch dass solche Macht, höchste Arete und die nötige Einsicht zusammenfallen, scheint bei Platon eher unrealistisch zu sein, u.a. wohl aufgrund der sozialen Rückzugstendenzen der dafür Geeigneten, deren Desinteresses an solcher Tätigkeit wie auch deren geringen Ansehens im Volk. Zudem gebe es laut Leg. 875a-d kaum jemanden, bei dem in einer Position derart konzentrierter Macht nicht die Gefahr der Korruption durch egoistische Begierden bestehe. Ein Mensch mit einem diesbezüglich hinreichenden Vermögen fände sich nirgends oder nur in geringem Masse<sup>40</sup>. Dieser beste Fall stellt bei Platon also ein Ideal dar, das sich in der Realität nicht verwirklichen lässt.

Der zweitbeste und realistischere Fall sei es folglich, wenn die Gesetze und deren Ordnung an oberster Stelle stehen, und sich somit alle an diese zu halten haben (vgl. Leg. 875d; Pol. 297df., 300bf., 300ef.). Wenn nicht gute Gründe für eine Gesetzesänderung vorgebracht werden können, und die Staatsgemeinschaft nicht davon zu überzeugen ist, dürfen Gesetze nicht gebrochen, und müssen Zuwiderhandlungen hart bestraft werden (vgl. Pol. 297df.). Die grosse Menge verfügt bei Platon nicht über die dafür nötige Erkenntnis und darf daher auch nicht an den Gesetzen rütteln (vgl. a.a.O. 297bf., 300e). Ansonsten entstünde ein Machtanspruch eines jeden, was uneingeschränktes Regieren, Willkürherrschaft, Vorrang von Begierden und Ängsten, willkürliche, ständig ändernde Gesetze, die Verkennung der wahrhaft Staatskundigen

---

<sup>40</sup> Vgl. auch Leg. 691cf. und 713c.

und damit schliesslich den Zerfall des Staats zur Folge hätte (vgl. a.a.O. 298a-300a)<sup>41</sup>. Bei Platon ist es das geringere Übel auf die durch Erfahrung gewachsenen Gesetze zu vertrauen, sie einzuhalten und allenfalls selber Unrecht zu erleiden, als sie zu brechen und so ein noch grösseres Übel in Kauf zu nehmen (vgl. a.a.O. 300b). Gesetze sind die unerlässliche Stütze des Gemeinwesens, zur Aufrechterhaltung einer gewissen Ordnung, da sich die Menschen sonst wie Tiere verhalten würden (vgl. Leg. 874ef.). Für diesen zweitbesten Fall dient Sokrates als vorbildhafter Bürge. Trotz seiner ungerechten Verurteilung flieht er nicht, sondern stellt sich dem Gerichtsurteil, lehnt die angebotene Verbannung ab und akzeptiert seine Hinrichtung (vgl. Apol. 37c-42a; Krit. 50a-54d). Wer das Angebot des Staats annehme und nicht gehe, der müsse auch die Rechtssprechung mittragen (vgl. Krit. 51c-52a). Entweder verpflichtet man sich also in einer Art unausgesprochenen, gleichsam vertraglichen Übereinkunft zur Einhaltung der Gesetze, oder man verlässt den Staat, wenn einem dessen Einrichtung nicht passt. Im Falle eines erlittenen Unrechts bedeutet das, den Staat entweder von der eigenen Ansicht zu überzeugen oder aber auf sich zu nehmen, was auch immer über einen verhängt wird (vgl. a.a.O. 51bf.).

Auch die Rechtssprechung und juristisch verhängte Strafen sollen bei Platon nach Arete und Erkenntnis der Bürger ausgerichtet sein. Nicht die Tat an sich ist dabei hauptsächlich entscheidend, sondern die dahinterstehende Gesinnung, das Motiv, so dass unvorsätzliche Verfehlungen keine Ungerechtigkeiten darstellen, und dafür bloss Wiedergutmachung sowie Ermahnung und Belehrung zu fordern sind, wogegen vorsätzliche Verfehlungen Ungerechtigkeiten sind, weshalb hier zusätzliche Bestrafung angezeigt ist (vgl. Apol. 26a; Leg. 861e-862c). Neben der Wiedergutmachung des Schadens sollen Strafen entweder der Besserung des Fehlbaren und der Aussöhnung mit dem Opfer dienen, sofern der Täter heilbar ist, oder aber als abschreckendes Beispiel, falls er unheilbar ist (vgl. Gorg. 476d-479c, 525a-c; Leg. 862c-863a; Rep. 591af.)<sup>42</sup>. Denn niemand tue freiwillig Schlechtes, und somit tue auch niemand freiwillig Ungerechtes (vgl. Leg. 860c-861a), sondern aus mangelnder Arete bzw. mangelnder Erkenntnis. Was niemals gerecht sein könne, ist anderen zu schaden, auch nicht schlechten Menschen mittels gesetzlicher Strafen. Da solche nur noch schlechter bzw. ungerechter würden, wenn man ihnen Schaden zufüge, und aus Gerechtigkeit schliesslich nicht deren Gegenteil folgen könne, seien solche Strafen ungerecht (vgl. Rep. 335b-e).

---

<sup>41</sup> Vgl. dazu auch erneut die Übernahme des Steuerruders durch die Schiffsmannschaft im Schiffsgleichnis (vgl. Rep. 488b-489a). Pol. 299b-d scheint hierbei eine deutliche Anspielung auf Sokrates' ungerechtfertigte Anklage zu enthalten, was bemerkenswerterweise gegenüber Sokrates' jüngerem Namensvetter geäussert wird, so dass Platon damit vielleicht andeutet, dass sich die athenische Demokratie zur Zeit Sokrates' Verurteilung in einem solch schlechten Zustand befunden hat.

<sup>42</sup> Hierbei befindet sich Gorg. 525a-c allerdings innerhalb eines Jenseitsmythos. Zur Übersicht vgl. Schöpsdau, 2009, S. 186-189.

Neben dem Beschluss der Gesetze gehört bei Platon zur politischen Tätigkeit der Philosophen v.a. auch die Regelung von Bildung und Erziehung sowie Kunst und Kultur. Auch das Ziel von Bildung und Erziehung soll die Förderung von Erkenntnis und Arete sein, und nicht etwa Gelderwerb, Leibeskraft oder Ähnliches (vgl. u.a. Leg. 643b-645c, 653a-673d, 788a-824a). Zwar soll auch der Leib ausgebildet werden, solange sich dieser in der Entwicklung befindet, jedoch nur insoweit dieser die Seele bei ihrer Entwicklung unterstützt (vgl. Rep. 410b-412b, 498b). Dabei sei der Mensch zuweilen wie „verdrehtes, krummes Holz“, das geradegebogen werden müsse (vgl. Prot. 325d). Solche Erziehung müsse von klein auf geschehen, denn wer in etwas gut werden wolle, der müsse sich von Kind an in Spiel und Ernst damit beschäftigen (vgl. Leg. 643b-644b). Da die ersten Empfindungen von Kindern Lust und Unlust seien, wobei sich auch Arete und Untugend zum ersten Mal zeigen würden, bei Kindern noch nicht das nötige Erkenntnisvermögen gegeben, und Erkenntnis auch im hohen Alter ein Glücksfall sei, müsse Arete zunächst über Lust, Unlust und angemessene Gewöhnung vermittelt werden, durch „Ziehen und Führen“ (ὁλκή τε καὶ ἀγωγή, vgl. Leg. 659d), bis das Erkenntnisvermögen evtl. soweit ausgebildet sei, dass tugendhaftes Verhalten auf eigenen Urteilen gründen könne<sup>43</sup>. So ziele Erziehung vorerst ab auf den richtigen, verhältnismässigen Umgang mit Lust und Unlust, damit man das verabscheue, was man verabscheuen soll, und dem zugetan sei, dem man zugetan sein soll (vgl. a.a.O. 653a-c), i.e. Selbstbeherrschung im inneren Widerstreit (vgl. a.a.O. 644b-645c; dazu auch Rep. 590d-591a). Hierbei kann offenbar auch eine gewisse Vorbildfunktion zum Tragen kommen. So könne man beispielsweise von Älteren lernen, da sie sozusagen auf dem Lebensweg schon weiter gegangen sind (vgl. Rep. 328df.). Zudem bestehe die beste Erziehung nicht aus Zurechtweisungen, sondern aus dem eigenen Vorleben des erwünschten Verhaltens (vgl. Leg. 729bf.). Dasselbe gilt auch in negativer Weise. Wenn man sich mit schlechten Menschen abgebe, werde man auch diesen immer ähnlicher und meide zunehmend den Umgang mit guten Menschen (vgl. Leg. 656b, 728bf.)<sup>44</sup>.

Allerdings ist eine derart beste Erziehung nicht notwendig für die philosophische Lebensweise, denn Sokrates und Platon haben ja auch keine solche durchlaufen, und bezeichnet sich Sokrates in Lach. 186c gar als Autodidakt<sup>45</sup>. Und auch bei bester Erziehung ist eine Verinnerlichung von Erziehungsinhalten durch eigenständige Erkenntnis anstelle einer blossen

---

<sup>43</sup> Ein gewisses „Ziehen und Führen“ ist auch in Sokrates’ maieutischer, auf eigene Erkenntnis abzielender Didaktik zu erkennen.

<sup>44</sup> Gemäss Karl (2010, S. 82f.) geschieht dies u.a., weil man nach Bestätigung seiner eigenen Lebensführung bzw. seiner eigenen seelischen Disposition sucht. Auch im negativen Sinne gilt also „Gleiches zu Gleichem“.

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch Schwartz, 2013, S. 383f., 401.

Übernahme und also eine philosophische Lebensweise nicht garantiert, denn dies gründet eben immer auch auf eigenen Entscheidungen und Eigenaktivität<sup>46</sup>. Erziehung und die darin erworbenen Fertigkeiten sind nur „Gehilfen und Mitumwender“ (συνερίθοις καὶ συμπεριγαγωοῖς, vgl. Rep. 533d)<sup>47</sup> bei der grundsätzlich eigenständigen „Umwendung der Seele“ (vgl. a.a.O. 518cf., 521c, 525c, 532b).

Es gebe zwar bereits von klein auf gewisse Anzeichen für eine philosophische Seele, nämlich ob sie gerecht, sanft, gelehrig, massvoll und anmutig sei statt deren Gegenteil und somit zumindest Ansätze zur Arete aufweise (vgl. Rep. 486b-d, 494b, 503b-504a). Doch auf diese Anlagen ist kein Verlass, da auch gewisse, damit verbundene Gefährdungen bestehen würden vom Weg des Guten bzw. der Philosophie abzukommen, welche jedoch durch die richtige Erziehung wenigstens etwas gemindert werden könnten (vgl. a.a.O. 490e-495b, 538c-539a). Erhalte eine besonders edle Natur nicht die ihr gebührende Nahrung, eben u.a. durch eine gute Erziehung, bestehe die Gefahr, dass sie auch besonders schlecht werde (vgl. Leg. 765ef.; Rep. 491b-e). Denn durch ihre hervorragenden Eigenschaften werde die philosophische Natur von Kindheit an unter allen die erste sein (vgl. a.a.O. 494b). Je mehr und schärfer man sehe, desto grösser werde auch der Handlungsspielraum (vgl. a.a.O. 518ef.). Eine philosophische Natur ist bei Platon fähig zum höchsten Guten, als gleichsam göttliches Lebewesen, aber auch zum grössten Übel, als wildestes aller Lebewesen, welche die Erde hervorbringe, im Umgang mit Einzelnen oder ganzen Staaten (vgl. Leg. 766a; Rep. 495af.). Eine schwache Natur hingegen könne niemals Grosses bewirken, weder im Guten noch im Schlechten (vgl. Rep. 491e, 495b). Dem Potential zum Guten entspricht bei Platon also auch proportional das Potential zum Schlechten. Entscheidend scheint allein die innere Ausrichtung zu sein, die eigenen, inneren Entscheidungen, wohin man sein Verlangen, Erkennen und Handeln lenkt. Durch die Erkenntnis des Scheincharakters der Lebenswelt der grossen Menge kann sich bei Platon der philosophisch Veranlagte von gemeinen Wertvorstellungen und Gütern, inneren und äusseren Zwängen, Konventionen und Verpflichtungen befreien, und diese Befreiung eröffnet ihm sowohl die Möglichkeit zum höchsten Aufstieg, ohne an etwas anderes als Wahrhaftigkeit gebunden zu sein, als auch zum tiefsten Abstieg, worin er sich rücksichtslos über alles hinwegsetzt.

---

<sup>46</sup> Vgl. dazu auch Wieland, 1999, S. 221, in der Besprechung des Höhlengleichnisses: „Dazu [den Bildungsweg zu gehen] reicht es nicht aus, dem Menschen neue, ihm bisher unbekannte Wirklichkeitsbereiche nur zu zeigen. Er muss selbst mitwirken, indem er sich auch selbst bewegt und seine Einstellung ändert.“

<sup>47</sup> In diesem Sinne dienen die verschiedenen Disziplinen des erzieherischen Curriculum Platons als „Vorübung“ (προπαιδεία) für die dialektische Philosophie (vgl. Rep. 536d), und fachwissenschaftliche Erkenntnisse übergeordneten Zwecken (vgl. Erler, 2009, S. 95).

Der Mehrung von Erkenntnis und Arete können und sollen bei Platon auch Kunst und Kultur dienen, v.a. im Rahmen von Bildung und Erziehung<sup>48</sup>. Sich an den Musiktheoretiker Damon anlehnend wird davon ausgegangen, dass Musik (vgl. Rep. 424b-d)<sup>49</sup>, aber auch Dichtung (vgl. a.a.O. 395cf.)<sup>50</sup> einen erheblichen Einfluss auf die Menschen auszuüben vermögen. Platon scheint dabei zunächst eine eher misstrauische und missbilligende Haltung der Kunst gegenüber zu haben, so dass ihm teilweise gesetzlich geregelte, strenge und mitunter gar totalitär oder absurd anmutende Zensurregeln nötig zu sein scheinen mit einer unbedingten inhaltlichen Beschränkung auf direkt und explizit geäußerte Wahrheit, welche ausschliesslich und unmittelbar erwünschte Verhaltensweisen fördert (vgl. Leg. 654b-671a, 700a-701d, 798d-802e, 812b-813a, 816d-817e; Rep. 376e-403c, 424b-425a, 595a-608b; Tim. 47c-e). Doch dies relativiert sich unter Einbezug des Gesamtwerks auf verschiedene Weise.

Die teilweise rigiden Forderungen bzgl. künstlerischer Tätigkeit sind vermutlich auch als Ausdruck einer gewissen Frustration Platons über die damals herrschenden Verhältnisse in der Kunst zu verstehen. So werden denn auch immer wieder Forderungen einer guten Kunst explizit von schlechter Kunst abgegrenzt, wobei das Kriterium zur Unterscheidung guter von schlechter Kunst deren Beitrag zu Erkenntnis und Arete ist. Beispielsweise mache sich gemäss Gorg. 503d-505b der gute Künstler um des Besten willen an sein Werk, i.e. auf das Schöne und Gute abzielend, zu welchem man sich eben nur mittels Erkenntnis und Arete Zugang verschaffen könne. Auch die Kunst müsse einen gewissen Nutzen für das menschliche Leben und die Gemeinschaft aufweisen (vgl. Rep. 607d). Gute Kunst beabsichtige, dass Erkenntnis und Arete in den Seelen des Publikums wachsen, sowie Untugend, beispielsweise in Form unmässiger Begierden, zurückgehalten und gemindert wird<sup>51</sup>. Demnach könnte Platons Kunstkritik auch unter folgenden zwei Gesichtspunkten gedeutet werden: zum einen als Aufruf zur Förderung guter Kunst und zum anderen als Ablehnung der falschen, massentauglichen Kunst, welche als Quelle schlechter Vorbilder ein unreflektiertes Publikum auf schädliche Weise beeinflusse (vgl. Rep. 377af.) und bloss der Ergötzung mittels einfacher, niederer Lüste diene (vgl. u.a. Gorg. 501d-503d). Entgegen dem ersten Anschein steht vermutlich dieser wesentliche Gegensatz im Zentrum, nicht konkrete Einzelheiten<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Zum Überblick der Poetik und Musik bei Platon vgl. Erler, 2007, S. 486-497, 510-513. Zur Übersicht der Kunstkritik Platons vgl. Westermann, 2009a, S. 236-238.

<sup>49</sup> Vgl. Döring, 2009, S. 12f.

<sup>50</sup> Vgl. Erler, 2009, S. 65.

<sup>51</sup> Zum Beispiel der Musik vgl. Prot. 326af.; Rep. 401d; Tim. 47df.

<sup>52</sup> Bezeichnenderweise bezieht sich der Grossteil der platonischen Kunstkritik auf die Poetik, findet sich jedoch Erler (2007, S. 486f.) folgend keine eigentliche Poetologie Platons, sondern nur einzelne, über das Werk verstreute Aussagen, die zu keinem, im Detail ausgeführten „einheitlichen poetologischen Konzept“ verbunden werden können, sondern vielmehr eine „Vielzahl kontextbedingt disparate Stellungnahmen“ darstellen, aus denen nur

Als Exempel dient Platons Werk selber, das auch als Kunstwerk betrachtet werden kann<sup>53</sup>. Dies deutet er beispielsweise in Leg. 811c selbstreferentiell an, wo es im Rahmen der Regelung von Bildungsinhalten heisst, das bisherige Gespräch der *Nomoi* liefere ein Muster für gute Lektüre und sei einer wünschenswerten Dichtung vergleichbar. So will er vermutlich eben auch mittels künstlerischer Elemente indirekt und implizit gewisse Erkenntnisse vermitteln und zum eigenen Nachvollzug anregen. Wie dargelegt entschied sich Platon für eine literarische Form seines Werks, für kunstvoll, dramatisch gestaltete Dialoge mit verschiedenen Interpretationsebenen und einer gewissen Offenheit statt systematisch präsentierte, rein sachliche Abhandlungen<sup>54</sup>. Er verwendet zahlreiche Bilder, Gleichnisse und Geschichten wie auch positive und negative Identifikationsfiguren, und in seinen Texten finden sich Spiel und Ernst, zuweilen eng beieinander oder gar vermischt, mit Humor, Spott, Ironie sowie Gedankenexperimenten, um offen, frei und beweglich möglichst vielfältige Zugänge zu eröffnen. Dabei weisen gewisse Dialoge auch komödiantische (z.B. *Euthyphron*) oder tragische Züge (z.B. *Apologia* oder *Phaidon*) auf, und finden sich zahlreiche Referenzen, Zitate und Anspielungen auf poetische Werke<sup>55</sup>. Auf diese Weise kann man auch mit auf der konkret-

---

grundsätzliche Züge herauszulesen sind. Dabei gibt es beispielsweise zum Enthusiasmus und zur Mimesis widersprüchliche Aussagen, wie Erler überblicksmässig erwähnt (vgl. auch a.a.O., S. 492-496). Auch dazu „wird man eine systematische Bearbeitung der Probleme in Platons Werk nicht finden, sondern man muss wie in anderen Bereichen seiner Philosophie [...] die dialogische Präsentation in Rechnung stellen“.

<sup>53</sup> Vgl. u.a. Press (1993, S. 107-128) und Sue (2006, S. 40f.), die zeigen, dass man Platons Dialoge auch als literarische Kunstwerke verstehen kann und soll. Vgl. auch Erler, 2007, S. 496f., der u.a. von einer Literarisierung des sokratischen Dialoges und vom besonderen Kunstcharakter der Dialoge spricht. Dazu ebenfalls Erler, 2009, S. 65-67: „Wenn zu Beginn des *Theaitetos* über Vor- und Nachteile dramatischer oder narrativer Darstellungsweise reflektiert wird und die zeitlich nachfolgenden Dialoge zeigen, dass Platon den Ergebnissen dieser Reflexion folgt und die dramatische Dialogform präferiert [...], dann belegt das den Kunstcharakter der Dialoge und regt den Leser dazu an, derartige Selbstkommentare für die literarische und für die philosophische Deutung fruchtbar zu machen.“ Erler hat gezeigt, dass Platon immer wieder Elemente traditioneller dichterischer Gattungen wie Tragödie, Komödie, Lyrik und Epos aufgreift und verwendet sowie sich darstellerischer Strategien bedient, die an Vorgehensweisen epischer und lyrischer Dichter erinnern, teilweise, um dem Dialoggeschehen Tiefe und der philosophischen Botschaft Aussagekraft zu verleihen. „Bemerkenswert ist, dass sich der Autor Platon zwar wie ein „gelehrter Dichter“ (*poeta doctus*) des Hellenismus verhält, indem er seine Leser mit derartigem literarischem Spiel unterhalten will, dass aber dem Autor Platon immer der Philosoph die Feder führt, insofern ein derartiges literarisches Spiel stets auch philosophisch relevant ist.“ Demnach sei die literarische Form Teil seiner philosophischen Botschaft.

<sup>54</sup> Wobei er sich u.a. bei der Titelgebung oft an der griechischen Tragödie orientierte, indem sich die Titel nicht auf die diskutierte Sache, sondern auf die am Gespräch beteiligten Personen beziehen (vgl. Geiger, 2009, S. 363).

<sup>55</sup> Beispielsweise scheint trotz der umfangreichen, negativ ausfallenden Kritik an Homer (vgl. Rep. 379c-394c, 598d-601b) dieser bei Platon dennoch in nicht geringem Ansehen zu stehen, da wiederholt explizit Bezug auf dessen Werk genommen wird, beachtenswerterweise ebenfalls in der die angesprochene Kritik enthaltenden *Politeia* (vgl. 363a-c, 404bf., 441bf., 468cf., 516d, 612b). Vgl. dazu beispielsweise auch Apol. 34d (und in Zusammenhang damit Phdr. 275b; Rep. 544d); Gorg. 525d; Hipp. min. 363aff.; Ion 530bf.; Lach. 201af.; Leg. 904e; Phd. 94d; Phdr. 278b-d; Tht. 152ef., 153cf., 184d. U.a. wird in Rep. 600a-e an Homer kritisiert, dass seine Dichtung nur auf einfache Emotionen abziele statt auf Vermittlung von Erkenntnis und Arete, da er keine Schüler gehabt habe. Diese Kritik ist wohl schon an sich nicht ganz ernst zu nehmen. Zum einen ist gemäss dem problembehafteten Sozialleben des Philosophen nicht zu erwarten, dass ein guter, i.e. philosophischer Dichter bzw. Künstler ohne Weiteres eine grosse Anhängerschaft um sich sammelt, sowohl aufgrund seines geringen Ansehens in der Gesellschaft als auch seiner Tendenz zum sozialen Rückzug. Zum anderen scheint dieses



expliziten Textebene in wörtlicher Bedeutung Unwahr<sup>56</sup> auf einer tieferen Ebene in übertragener Bedeutung Wahres aussagen oder erfahrbar machen, im Bewusstsein, dass der intendierte tiefere Sinn nicht unbedingt von allen verstanden wird<sup>57</sup>. Für Platon scheinen in erster Linie die mit der künstlerischen Tätigkeit zum Ausdruck gebrachten Aussagen und die Wirkung der Werke entscheidend zu sein, nicht deren konkret-expliziter Gehalt, und auch nicht deren Form<sup>58</sup>.

Angesichts der beschränkten Kommunikationsmittel scheint bei Platon sogar jeder Philosoph in gewissem Sinne auch Künstler sein und die Mittel seiner philosophischen Tätigkeit um künstlerische Ausdrucks- und Gestaltungsformen erweitern zu müssen, um anderen und vielleicht auch sich selber neue Zugänge und Einsichten zu verschaffen. Neben der Gestaltung des platonischen Werks ist ein weiterer möglicher Hinweis darauf in Phd. 60c-61b auffindbar. Dort berichtet Sokrates von einem wiederkehrenden Aufruf zur Kunst in seinen Träumen, worauf er angefangen habe Gedichte zu schreiben. Dass er dies kurz vor seinem Tod in a.a.O. 117a-118a äussert, scheint dieser Aussage zusätzliches Gewicht zu verleihen. U.a. wird Philosophie in dieser Passage von Sokrates denn auch die grösste Kunstform (μεγίστη μουσική, vgl. 61a) genannt. Aber auch umgekehrt scheint jeder wahrhafte Künstler Philosoph sein zu müssen. Wenn eine künstlerische Tätigkeit ohne eigene Erkenntnis ausgeübt wird, und ein Künstler metaphorisch gesprochen wie ein Medium von etwas Göttlichem inspiriert an der Wahrheit teilhat<sup>59</sup>, bleibt dies nur ein zufälliger Treffer, im Gegensatz zur grösseren Verlässlichkeit kraft eigener Einsicht. Auch für wahrhafte Kunst ist bei Platon eigenständige Erkenntnis und somit Philosophie Voraussetzung, sowohl auf Seite der Künstler (vgl. Rep. 598e) als auch auf Seite der Rezipienten (vgl. Ion 530bf.)<sup>60</sup>. Und wie der Philosoph müsse ein guter Künstler über sein Werk und die darin enthaltenen Ansichten auch Rechenschaft geben können (vgl. Phdr. 278b-e). Auf diese Weise könnte also der alte Streit zwischen Kunst und

---

Argument auf ähnliche Weise falsch zu sein wie dasjenige in Men. 86c-96c, wonach Arete in keiner Weise vermittelbar sein soll, da es keine Tugendlehrer gebe. Nur weil Homer keine Schüler hatte, bedeutet das ja nicht, dass er auf keine Weise Erkenntnis vermittelt hat.

<sup>56</sup> Z.B. jede fiktive Geschichte, wozu in gewissem Sinne auch Platons Dialoge zählen, die ja eben keine Protokolle historisch stattgefundener Gespräche sind.

<sup>57</sup> Vgl. dazu die Ausführungen zum notwendigen Nachvollzug in Kap. 1.3 sowie beispielsweise Rep. 378df., wo Sokrates zur Kritik der mythologischen Dichtung u.a. Homers meint, junge Menschen könnten den verborgenen Sinn eines Werks nicht ohne Weiteres erkennen.

<sup>58</sup> Vgl. auch Erler, 2007, S. 491, am Beispiel der Dichtung: „[...] die Bewertung von Dichtung korrespondiert mit der jener Wirkungen, die von ihr in der Seele der Bürger hervorgerufen werden.“

<sup>59</sup> Zur göttlichen Inspiration der Künstler, insbesondere der Dichter, vgl. Apol. 22bf.; Ion 533c-536d; Leg. 682a, 719c, 811c; Men. 99cf.; Phdr. 245a. Zur Diskussion dieses Enthusiasmus' vgl. Erler, 2007, S. 492f.

<sup>60</sup> Vgl. dazu auch Krat. 406a, wo Sokrates den Namen der Musen auf den griechischen Begriff des Nachdenkens (μῶσθαί) und somit auf die Philosophie zurückführt.

Philosophie (vgl. Rep. 607bf.) geschlichtet werden, indem beides miteinander verbunden wird, indem Kunst Teil der Philosophie, sowie Philosophie in gewissem Sinne immer auch Kunst ist.

Überhaupt weisen politische Aussagen in Platons Werk zuweilen totalitär anmutende und teilweise absurde Züge auf, was ausreichend Anlass zu kontroversen Diskussionen gab<sup>61</sup>. Auch diesbezüglich sind jedoch relativierende Umstände erkennbar. Bei einer differenzierten Betrachtung zeigt sich, dass die politischen Äusserungen bei Platon teils idealistisch geprägt sind, teils realpolitisch, teils beides vermischt, wobei die entsprechenden Unterscheidungen nicht immer leicht nachzuvollziehen sind. Grundsätzlich lässt sich wohl sagen, dass in der *Politeia* vorwiegend eher idealistische, und in den *Nomoi* eher realpolitische Ansätze verfolgt werden<sup>62</sup>. Der Entwurf der Kallipolis in der *Politeia* ist ein Gedankenexperiment und keine praktisch umzusetzende Anleitung, um bestimmte Prinzipien und Aspekte der Gerechtigkeit aufgrund realer Gegebenheiten zu betrachten, insbesondere psychischer und sozialer Verhältnisse<sup>63</sup>, wohl wissend, dass dieses Modell nie vollkommen verwirklicht werden kann und vielleicht auch nicht verwirklicht werden, sondern höchstens als gewisse Orientierung dienen soll (vgl. 472b-473b, 592af.).

Zudem kann aus Platons gesellschaftspolitischen Stellen eine gewisse, diesen zugrundeliegende Missbilligung der zu seiner Zeit vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse, ein Misstrauen gegenüber der grossen Menge sowie eine gewisse Frustration über die Politik herausgelesen, und die totalitären Züge daher als Ausdruck dessen verstanden werden<sup>64</sup>. Zwei Erfahrungen scheinen besonders dazu beigetragen zu haben: Die Verurteilung und Hinrichtung Sokrates' sowie Platons gescheiterte politische Versuche in Sizilien (vgl. *VII. Brief*)<sup>65</sup>. Allein die beschriebene Aristokratie ist bei Platon die optimale Staatsordnung. Alle anderen Regierungsformen hingegen sind minderwertige Verfallsformen mit zunehmender Entfernung von Arete (vgl. Rep. 543aff.). Besondere Aufmerksamkeit hat Platon dabei der Kritik der Demokratie gewidmet. Entsprechend seinem Misstrauen und seiner Verachtung

---

<sup>61</sup> Zur Übersicht vgl. Erler, 2007, S. 447, 548.

<sup>62</sup> Letztere evtl. auch mit einem gewissen Realisierungsanspruch bzw. als „Angebot für künftige Staatsgründer“, vgl. a.a.O., S. 205f., 279, 443f. Dies kann einer unterschiedlichen Gewichtung bzw. einer Betrachtung unterschiedlicher Aspekte geschuldet sein, oder aber einer möglichen Entwicklung der gesellschaftspolitischen Ansichten Platons vom mittleren zum Spätwerk, „in deren Mittelpunkt ein wachsender anthropologischer Pessimismus und eine Abkehr von allzu hochfliegenden Idealen steht“ (vgl. Horn, 2009, S. 178).

<sup>63</sup> Gemäss Analogie von Seele und Staat handelt es sich bei allen politischen Betrachtungen der *Politeia* immer auch um Untersuchungen seelischer Strukturen und Zustände, wobei manchmal psychologische, manchmal politische Aspekte im Vordergrund stehen; vgl. u.a. Blössner, 1997, S. 165-178; Schwartz, 2013, S. 128f. Dazu auch Hardy, 2011, S. 261f.: „Mit der Beschreibung eines idealen Gemeinwesens geht es [...] in erster Linie um die Einsicht in das Gerechthein im Sinne der Einstellung einer Person (vgl. 473d-e).“

<sup>64</sup> Vgl. dazu auch Horn, 2009, S. 168f.

<sup>65</sup> Zur Übersicht der drei Sizilienreisen Platons vgl. Erler, 2007, S. 49-51, 55f.; Döring, 2009, S. 3f.

gegenüber der grossen Menge fällt auch sein Urteil über die Demokratie als „Herrschaft des Volkes“ aus. Eine demokratische Ordnung sei geprägt von Zufall und Willkür, Zügellosigkeit und Wankelmut, wobei in der Beschränkung auf das Einfachste höhere Güter verschwinden würden, keine Orientierung vorhanden sei, und statt Einheit Gespaltenheit entstehe (vgl. u.a. Leg. 700a-701c; Rep. 555b-562a). Das Gute ist bei Platon objektiv gegeben und die Teilhabe daran bzw. dessen Umsetzung einzig an Erkenntnis gebunden. Blosser Stimmenmehrheit ist also in keiner Weise ausreichend, um die richtigen Entscheidungen zu fällen. Das Resultat demokratischer Entscheidungsprozesse sei reine Willkür, im Irrglauben, jeder verstehe etwas von allem und könne deshalb auch mitbestimmen (vgl. Leg. 701af.)<sup>66</sup>. Unter der Demokratie steht bei Platon nur noch die Tyrannis, deren Nährboden die Demokratie bilde, indem in der vorherrschenden Orientierungs- und Zügellosigkeit die gewaltsamste, stärkste Partei die Macht ergreife (vgl. Rep. 562a-576b).

Schliesslich kann in den politischen Forderungen, mit denen Platon teilweise offensichtlich über die selbst formulierten Ziele hinausschiesst, auch eine ironische Provokation des Lesers gesehen werden, um auf bestimmte Verhältnisse aufmerksam zu machen und zu deren Kritik und Prüfung mittels eigenen Nachdenkens anzuregen. So soll damit vielleicht auch implizit die Frage aufgeworfen werden, wie eng gesetzliche Regelungen generell zu sein haben, und inwieweit man die grosse, nicht-philosophische Menge der Menschen unter bestimmten Umständen vielleicht zu ihrem Glück zwingen darf, um das grösstmögliche Gemeinwohl der gesamten Gesellschaft zu ermöglichen und insbesondere auch die Philosophen zu schützen vor Verachtung, Fehltritten und Verfolgung. Was Platon tatsächlich so gemeint hat, was vielleicht nicht ganz ernst gemeinter Ausdruck seiner Frustration etc. ist, was Gedankenexperiment zur Erhellung gewisser Fragen aufgrund von Extrembedingungen, und was Ironie, um vielleicht den aufmerksamen Leser zum Nachvollzug anzuregen, kann wohl nicht abschliessend geklärt werden.

Der Mensch ist ein soziales Wesen und immer auch sozial eingebunden<sup>67</sup>. Auch zur philosophischen Lebensweise gehören also ein gewisses Sozialleben und die Erfüllung gewisser sozialer Bedürfnisse und Pflichten. Die Erkenntnis dessen stellt daher einen weiteren Aspekt der für den philosophischen Aufstieg notwendigen Selbsterkenntnis dar. In der Neigung zum sozialen Rückzug läuft man jedoch evtl. Gefahr, der Selbsttäuschung zu verfallen, man sei kein soziales Wesen, brauche niemand anderen, soziale Isolation sei gut, man solle überhaupt

---

<sup>66</sup> Vgl. dazu abermals die Machtübernahme der Mannschaft beim Schiffsgleichnis in Rep. 488b-e.

<sup>67</sup> Nur schon am Thymoeides, das Bestandteil jeder Seele ist, wird dieser Umstand ersichtlich, da dessen Streben nach Ehre eben auch einen sozialen Aspekt enthält.

nichts mehr mit anderen zu tun haben, und könne sich alleine durchschlagen, eine Fehlannahme, die also für das gute Leben zu überwinden ist und sich erneut bei der geringsten Überprüfung unmittelbar auflösen würde. Der Mensch ist seiner Physis nach ein defizitäres Wesen, wie im Schöpfungsmythos in Prot. 320c-322d illustriert wird. Im Vergleich zu Tieren sei er nackt, ungeschützt, unbewaffnet und weitaus schwächer, so dass er nur schon zum Schutz vor wilden Tieren andere benötige. Und eben auch zur Abdeckung des materiellen Grundbedarfs sei er auf andere und deren Mitarbeit angewiesen. Die Illusion des sozusagen vollkommen unabhängigen Einzelkämpfers ist also eine Selbstüberschätzung. Sich um den gänzlichen Lebensbedarf selber zu kümmern ist kaum möglich. Diese Angewiesenheit auf andere trifft besonders auf Platons Philosophen zu, da sie nur geringes Interesse an alltäglich-materiellen Angelegenheiten zeigen und ihnen deshalb oft die Erfahrung darin fehlt, zumal ihnen in solcher Versorgungsgeschäftigkeit ziemlich sicher nicht mehr genügend Musse bliebe zur Erkenntnissuche, die dafür aber eben nötig ist (vgl. Tht. 172df.). Auch der Philosoph hat sich also nur schon aus materiellem Eigeninteresse in soziale Strukturen einzuordnen.

Überdies bestehen auch für den platonischen Philosophen eine soziale Verantwortung und Verpflichtung sich in die Gesellschaft einzubringen bzw. müsste nicht nur die Gemeinschaft ein gewisses Interesse daran haben, sondern auch die Philosophen selber, sowohl im Privaten als auch im öffentlichen Leben, um möglichst viele philosophische Menschen zwecks gegenseitiger Unterstützung zusammenzubringen und zum Wohl der staatlichen Gemeinschaft beizutragen. Ein Philosoph soll auch sozial und politisch tätig sein zur allgemeinen Förderung von Erkenntnis und Arete. Dabei scheint es manchmal sogar angebracht zu sein, im Beitrag zu einer grösseren, guten Sache die eigenen Angelegenheiten zurückzustellen, wie Sokrates in Apol. 31b von sich selber bezeugt<sup>68</sup>. Der Philosoph hat sich somit nicht nur in ein soziales Gefüge einzuordnen, sondern dieses auch mitzutragen und mitzugestalten. Dies mag zunächst noch nicht bewusst und nicht ganz genehm sein, doch mit der Erkenntnis der sozialen Eingebundenheit geht der motivationale Antrieb einher, einen angemessenen gesellschaftlichen Beitrag zu leisten. Zur Arete anderer beizutragen und sie daran teilhaben zu lassen, ob in einer Freundschaft oder im grösseren Rahmen einer politischen Gemeinschaft, gehört bei Platon zu einem guten, glücklichen Leben dazu (vgl. Leg. 730d-731b). Wenn sich der Philosoph nicht zurückziehe, sondern sich in die Gemeinschaft einbringe und dabei mithilfe, eine gute Staatsverfassung zu errichten, könne er in einer solchen auch selber mehr wachsen und sein Wohl sowie dasjenige der Gemeinschaft mehren (vgl. Rep. 497a). Auch dies führt uns Platon

---

<sup>68</sup> Ähnlich auch in Gorg. 526df.

exemplarisch vor, mit der Figur Sokrates sowie seinem eigenen Beispiel, durch sein Werk, seine Akademie und eben seine politischen Versuche in Sizilien, wenn auch diese gescheitert sind.

Philosophen würden nur aus Notwendigkeit politische Aufgaben übernehmen, nicht weil sie ein Bedürfnis danach hätten, wobei von Zwang und Strafe gesprochen wird (vgl. Rep. 347b-d, 519b-521b, 539e). Dies erweckt den Anschein, solcherart Zwang und Strafe seien staatlich verhängte Massnahmen oder dergleichen, und es sei kein Eigenantrieb vorhanden. Doch damit könnten auch innere, psychische Zustände angesprochen sein, eine innere Verpflichtung. „Zwang und Strafe“ wären dann verbunden mit der Einsicht in die Notwendigkeit eigener politischer Tätigkeit, u.a. eben aufgrund der eigenen sozialen Eingebundenheit und des drohenden Schadens, falls man nicht selber tätig würde, welche in Rep. 347c angesprochen wird: Die grösste Strafe sei es, von einem Schlechteren regiert zu werden, wenn man nicht selber regieren wolle. Und unter dieser Regierung durch Schlechtere hätten wahrscheinlich v.a. die Philosophen in ihrer nicht sehr angesehenen Stellung zu leiden. Selber zu regieren ist also das bessere Los, als von Schlechteren regiert zu werden. Ähnlich müsse man in Gorg. 510a laut Sokrates ebenfalls entweder selber regieren oder mit der bestehenden Regierung befreundet sein. Für die Philosophen bedeutet das somit, selber zu regieren oder dafür zu sorgen, dass andere Philosophen dies tun, wobei man von Gleichgesinnten wohl schwerlich verlangen kann etwas zu tun, wozu man selber nicht bereit ist. Man müsste sich wohl auch selber beteiligen. Daraus erwächst gemäss Platons mutmasslich epistemisch-motivationaler Verknüpfung und beschränkter Willensfreiheit ein Imperativ der Erkenntnis, welcher die Philosophen evtl. gegen ihre ursprüngliche Abneigung zur Übernahme solch gesellschaftlicher Verantwortung zu bewegen vermag<sup>69</sup>.

Ferner scheint es bei Platon unwidersprochen gut zu sein, zum grösstmöglichen Gesamtwohl der Gesellschaft bzw. zu einem wahrhaft guten Leben möglichst vieler anderer beizutragen, und d.h. zur Philosophie und somit zu Erkenntnis und Arete, trotz der drohenden

---

<sup>69</sup> Vgl. auch Schwartz (2013, S. 252f.), die dazu ebenfalls meint, der Aufruf zum Regieren richte sich v.a. von seiner Begründung her an die Einsicht der Philosophen, so dass es sich um eine innere Notwendigkeit handle. Wieland (1999, S. 222) sieht die Rückkehr des Befreiten im Höhlengleichnis dementsprechend als höchste Wissensstufe und „letztes Wort zur Frage nach dem Sinn und nach der Aufgabe des höchsten Wissens“. Eine solche Deutung scheint auch durch Platons Sprachgebrauch gestützt zu werden, bei welchem die verwendeten Begriffe eine gewisse Offenheit aufweisen, die auch eine Interpretation im obigen Sinne erlaubt oder vielleicht sogar nahelegt. So können ἀνάγκη (Rep. 347c, 519e), ἀναγκαῖον (a.a.O. 347c, 520e), ἀναγκάζειν (a.a.O. 519c) und προσαναγκάζειν (a.a.O. 520a) sowohl „Zwang“, „zwingend“ bzw. „zwingen“ bedeuten als auch „Notwendigkeit“, „notwendig“ oder „nötigen“ im Sinne von „veranlassen“, sowie ζημία (a.a.O. 347c) „Strafe“ wie auch „Schaden“. Zudem ist in a.a.O. 519e in diesem Zusammenhang auch explizit von Überzeugen (πείθειν) die Rede und gemäss Schwartz (2013, S. 253, Anm. 83) indirekt auch in 554cf., „wo die Oligarchen als Negativbeispiel genannt werden, die in Bezug auf die eigene Seele nicht mit Überzeugung, sondern mit Zwang arbeiten“.

Gefahr, welcher der zurückgekehrte Befreite im Höhlengleichnis begegnet, und der Sokrates zum Opfer gefallen ist. Wer also ein gutes Leben führen und das Gute anstreben will, der muss auch andere und die Gemeinschaft dabei unterstützen. Dies scheint gar einem göttlichen Gebot gleichzukommen, wie in Sokrates' Rede in Apol. 29d-30a angedeutet wird: „[...] gehorchen werde ich aber mehr dem Gott als euch, und solange ich noch atme und es kann, werde ich nicht aufhören zu philosophieren und euch zu ermahnen [...]. Denn so befiehlt es der Gott [...]“. Hinzu kommt ein pragmatischer Aspekt aufgrund der Eignung der Philosophen. Da nach Platons Bestimmungen nur die Philosophen dazu fähig sind, für das grösstmögliche Wohl aller zu sorgen, müssen sie dies auch tun. Das ist gemäss geometrischer Gerechtigkeit, wonach eben jeder das Seine tut, die ihnen natürlicherweise zukommende Aufgabe in der Gesellschaft. Und nicht zuletzt haben die Philosophen gegenüber dem Staat eine gewisse Schuld, die durch eigene Beteiligung an der Politik zu begleichen ist (vgl. Rep. 520a-e). Zunächst sieht es zwar so aus, als ob eine solche Verpflichtung nicht auf alle Philosophen zuträfe, sondern nur auf diejenigen, welche vom Staat profitiert hätten, besonders in ihrer Bildung. Diejenigen hingegen, welche ohne jegliche Unterstützung durch den Staat den Aufstieg vollzogen hätten, seien diesem auch nichts schuldig. Doch in Bezug auf a.a.O. 369b-372c, wo die gemeinschaftliche Versorgung thematisiert wird, muss dies wohl relativiert werden, da sich eben keiner selbst genügen könne, und folglich jeder auf andere angewiesen ist, zumindest für ein gutes Leben. Jeder scheint also eine gewisse Schuldigkeit gegenüber dem Staat zu haben. Auch der Befreite im Höhlengleichnis hat seinen Aufstieg in der Höhlengemeinschaft begonnen, welche ihn zuvor miternährt hat, mag diese Nahrung auch nur auf das Nötigste beschränkt gewesen sein und seinen Ansprüchen nicht vollkommen entsprochen haben.

Ohne innere Gerechtigkeit scheint es auch keine wahrhafte und beständige, i.e. nicht auf Zufall oder blosser Meinung, sondern auf Erkenntnis des Guten beruhende äussere Gerechtigkeit zu geben. Zur Herstellung einer gerechten Staatsverfassung braucht es folglich Philosophen. Aber auch umgekehrt muss bei innerer Gerechtigkeit wohl in gewissem Masse zu äusserer Gerechtigkeit beigetragen werden, denn wie könnte man das Gute für den Menschen erkennen und für sich selber anstreben, jedoch tatenlos dabei zusehen, wie andere das Gute verfehlen, obwohl man etwas dagegen tun könnte<sup>70</sup>. Nicht nur innere, sondern auch der Beitrag

---

<sup>70</sup> Demgemäss ist die Rückkehr des Befreiten im Höhlengleichnis (vgl. Rep. 516ef.) wohl so zu verstehen, dass er bei den Gefangenen so viel zur eigenen Erkenntnis beiträgt, wie möglich ist. Vgl. dazu auch Hardy (2011, S. 104, Anm. 83), der meint, man müsse dies so interpretieren, „dass die Philosophenregenten die Höhlenbewohner auf den Unterschied zwischen Schatten und Wirklichkeit aufmerksam machen und in ihnen so den Wunsch erzeugen, den beschwerlichen Weg aus der Höhle auf sich zu nehmen“, und nicht „dass die Philosophenregenten ihren Mitbürgern zwar bei der Bewältigung der Aufgaben helfen, die sich ›in der Höhle‹ stellen, sie aber dennoch [...] weiterhin in der Höhle leben lassen“. Denn alles andere wäre ungerecht, da bei Platon „jeder Mensch über

zu äusserer Gerechtigkeit ist bei Platon also Bestandteil der individuellen Arete und somit der philosophischen Lebensweise. Der Beitrag zu äusserer Gerechtigkeit spiegelt sozusagen innere Gerechtigkeit wider. Bildung von Arete ist der Weg zum Seelenheil und Glück, und dabei stehen Eigeninteresse und Interessen anderer nicht in Konflikt miteinander, sondern scheinen vielmehr aneinander geknüpft zu sein<sup>71</sup>. Die Sorge für die eigene Seele schliesst die Sorge für das Wohl anderer nicht aus, sondern diese ist vielmehr Teil der Selbstsorge. Eigener und sozialer Nutzen sind sozusagen die zwei Seiten der Auswirkungen bei der Umsetzung des Guten<sup>72</sup>. Dieser Zusammenhang besteht auch in negativer Weise. Unrecht tun kann man bei Platon nur, wenn sich die Seele in einem schlechten bzw. krankhaften Zustand befindet, so dass ungerechte Handlungen eine Spiegelung der schlechten inneren Ordnung bzw. der seelischen Krankheit darstellen. Äussere Ungerechtigkeit geht also ebenfalls aus innerer Ungerechtigkeit hervor. Ein ungerechter und daher schlechter bzw. kranker Mensch sei dabei unglücklich, ein gerechter und somit guter bzw. gesunder Mensch dagegen glücklich (vgl. Gorg. 470e, 472e, 477b-e). In diesem Sinne sei niemand freiwillig ungerecht (vgl. Leg. 731c, 860d-861a; Rep. 381c), sondern einzig aus Unwissen. Und aufgrund dessen sei es auch schlimmer, seelisch krank zu sein und deswegen Unrecht zu tun, als Unrecht zu erleiden und seelisch gesund zu sein (vgl. Gorg. 469a-479e, 508d-509c; angedeutet auch in Krit. 49a-e)<sup>73</sup>.

---

dieselben natürlichen Fähigkeiten (518d-e) und auch über denselben Wunsch nach dem Guten (505d-e)“ verfügt. „Ausserdem ist ein insgesamt gerechtes Gemeinwesen nach der Konstruktion der *Politeia* nur dann möglich, wenn jeder Bürger seine Fähigkeiten im Lichte der Orientierung an der Idee des Guten verwirklichen kann, die Höhle also endgültig verlässt.“ Und a.a.O., S. 105: „Die Philosophen, also diejenigen, die einmal in der Höhle gelebt und diese Höhle schliesslich verlassen haben, wüssten, dass sie sich in der Höhle niemals mehr wohl fühlen könnten. Denn sie wüssten, was für jeden Menschen gut ist und hätten aufgrund ihres Wissens auch den Wunsch, die Situation derjenigen zu verbessern, die weiterhin in der Höhle leben. Würden sie es unterlassen, die Lebenssituation ihrer Mitbürger, die weiterhin in der Höhle leben, zu verbessern, so würden sie gerade dadurch in einer extremen Weise die Interessen ihrer Mitbürger verletzen. Das wissen die Philosophen. Da ihr Wissen nun auch ein entsprechendes Handeln zur Folge hat, wären die philosophisch Gebildeten kraft ihrer Einsicht in die Idee des Guten zur zwischenzeitlichen Rückkehr in die Höhle bereit.“ Dass es dabei jedoch „die Einsicht in die Idee der Gerechtigkeit ist, die sie das Glück der *polis* höher bewerten lässt als das Glück des Einzelnen“, kann gemäss Schwartz (2013, S. 255) „Abschnitten wie [Rep.] 510e1-520a4 nur indirekt entnommen werden“. Allerdings werde „diese Interpretation aber durch den Appell an ihre Gerechtigkeit ([a.a.O.] 520a7-8) gestützt.“

<sup>71</sup> Wie auch Platons Analogie von Seele und Staat nahelegt.

<sup>72</sup> Die Verwirklichung von Eigeninteressen und Moralität oder gar Altruismus fallen bei Platon in gewisser Weise zusammen. Vgl. dazu auch Annas, 1993, S. 223ff., und Schmitt, 2000, S. 39-41. Zur Übersicht der entsprechenden Diskussion vgl. auch Erler, 2007, S. 435. Auch äussere Gerechtigkeit ist somit nicht ausschliesslich ein fremdes Gut, wie Thrasymachos in Rep. 343c-e behauptet (vgl. auch a.a.O. 367c-e), sondern durch deren Verknüpfung mit innerer Gerechtigkeit auch und gar in erster Linie ein eigenes Gut.

<sup>73</sup> Nach Wieland (1999, S. 278) fügt bei Platon derjenige, der Unrecht tut, seiner eigenen Seele Schaden zu, ohne sich dessen bewusst zu sein. Dabei ist eben allerdings zu ergänzen, dass bei Platon eine ungerechte äussere Handlung die Manifestation einer zugrundeliegenden ungerechten inneren Handlung gegen sich selber darstellt. Durch eine ungerechte äussere Handlung selbst fügt man nach Platons Ausführungen seiner Seele nicht direkt einen Schaden zu, sondern diese äussere Handlung ist die Folge ungerechter innerer Ordnungsprozesse, und *dies* ist die Schädigung der Seele. Das Weltverhältnis des Einzelnen ist bei Platon eine Folge seines Selbstverhältnisses (vgl. Karl, 2010, S. 309).

Um soziale Verantwortung und Verpflichtung zu erkennen und angemessen umzusetzen, scheint ein weiterer Aspekt der Selbsterkenntnis nötig zu sein, die Erkenntnis, dass eine gewisse Egalität unter den Menschen besteht. Hinsichtlich der wesentlichen Eigenschaften scheinen bei Platon alle Menschen grundsätzlich gleich ausgestattet zu sein, selbst wenn sich die individuellen Ausprägungen beträchtlich voneinander unterscheiden. Und damit scheinen auch alle Menschen im Wesentlichen über dasselbe Potential zu verfügen. Wenn Arete bei Platon umgesetzte Erkenntnis des Guten sowie eine gute innere Ordnung ist, und nach seinem Seelenmodell jeder Mensch dieselbe seelische Grundausstattung aufweist, sein Inneres selber ordnen und damit in gewissem Rahmen über seine Lebensführung bestimmen kann, schlummert sozusagen in jedem die Möglichkeit zum Guten. Inwieweit dieses Potential verwirklicht wird, hängt eben von den eigenen Entscheidungen ab. Nicht unterschiedliche Fähigkeiten oder gar äussere Merkmale wie Geschlecht, Alter, Herkunft und dergleichen sind ausschlaggebend für die Bildung von Arete, sondern innerpsychische Entscheidungs- und Ordnungsprozesse, wobei die Philosophen eben durch ihre Unterstützung, Vorbildfunktion und einen durch sie eingerichteten Staat einen Beitrag zu einer diesbezüglich günstigen Entwicklung anderer leisten können. Falls eine solche Egalität der Menschen besteht, dann folgt daraus, dass ein angemessenes soziales Engagement sinnvoll ist, dass es grundsätzlich möglich ist andere zu unterstützen, dass es gut ist andere zu unterstützen, und schliesslich, wie man andere unterstützen kann, ob im Privaten oder auf gesellschaftlicher Ebene.

Neben den bereits behandelten psychologischen Betrachtungen findet sich diese grundsätzliche Egalität an weiteren Stellen angesprochen. So soll beispielsweise gemäss Leg. 715a-d Chancengleichheit aller Bürger für politische Tätigkeiten herrschen, in welcher die Herkunft keine Rolle spielt. Zwar sind im sog. Metall-Mythos (vgl. Rep. 414b-415c) nur diejenigen geeignet für die Regierung, welchen der Gott bei ihrer Geburt Gold beigemischt hat, und soll jeder die seiner „metallischen Natur“ gemässe Aufgabe verrichten, doch wird dies auch hier nicht zwingend vererbt. Zudem kann diese Gottesgabe auch so gedeutet werden, dass die „goldene Natur“ eben selber geschaffen wird, in Orientierung am Göttlichen, und eine solche also in diesem Sinne bloss mythologisch gesprochen „von Gott gegeben wird“, durch Teilhabe am und Angleichung ans Göttliche<sup>74</sup>. Auf eine grundsätzliche Egalität der Menschen deutet auch die Handhabung juristischer Strafen hin, welche der Besserung der Seele dienen sollen (vgl. Gorg. 476d-479c, 525a-c; Leg. 862d-863a; Rep. 591af.), was impliziert, dass dies

---

<sup>74</sup> Bei diesem Mythos handelt es sich ausserdem ausdrücklich um eine „nützliche Unwahrheit bzw. Lüge“ (ψεῦδος χρησιμὸν, vgl. Rep. 382cf., 389bf.), um das Volk auf die richtige Weise zu beeinflussen, hier evtl., um falsche Machtansprüche einzudämmen. Es kann also wohl davon ausgegangen werden, dass in dieser „Unwahrheit“ auch nicht alles gesagt wird, sondern nur das für den Zweck des Mythos Zentrale. Vgl. dazu auch Leg. 663d-664b.



grundsätzlich auch den Verurteilten möglich ist, und in dieser Hinsicht „Unheilbare“ diese Möglichkeit wohl eben nicht nutzen, sondern sich weiterhin von den falschen Stimmen in sich leiten lassen. Und u.a. auf solcher Egalität gründet wohl ebenfalls die Forderung, beim Sieg eines allfälligen Kampfes den Gegner nicht völlig zu unterwerfen und zu übervorteilen, sondern alles zu tun für einen zukünftig freundschaftlichen Umgang miteinander (vgl. Rep. 469b-471c)<sup>75</sup>.

Des Weiteren spricht einiges dafür, dass Platon zumindest in Ansätzen von einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit der Geschlechter ausgegangen ist, was ja nicht zuletzt aus dem jeder Seele zukommenden Erkenntnisvermögen und der Eigenverantwortung bzgl. Arete folgen würde. In Leg. 770c-771a heisst es ausdrücklich, das Ziel jedes Einzelnen soll es sein, ein guter Mensch zu werden, worauf das ganze Streben das ganze Leben hindurch gerichtet sein müsse, unabhängig von Geschlecht und Alter, und in Gorg. 470e, wer gut sei, der sei auch glücklich, ob Mann oder Frau, wobei an beiden Stellen kein Unterschied zwischen den Geschlechtern bzgl. Potential und Verwirklichung dieses Ziels erwähnt wird. Übereinstimmend damit sind auch im Wächterstand des Idealstaats die Frauen den Männern in Fähigkeiten, Pflichten und Rechten grundsätzlich gleichgestellt (vgl. Rep. 451c-457b). Ebenso plädiert der Athener in Leg. 780d-785b und 804d-806c wohl gegen die zu Platons Zeiten herrschenden Verhältnisse dafür, die Frauen nicht zu vernachlässigen und im Verborgenen zu belassen, sondern sie sollen dieselbe Ausbildung wie Männer erhalten, sich am öffentlichen Leben beteiligen, in Ämter gewählt werden können und bei Bedarf Kriegsdienst leisten<sup>76</sup>.

Hinsichtlich Gleichwertigkeit der Geschlechter kann auch die von Sokrates vorgetragene Rede Diotimas in Symp. 201d-212b gedeutet werden. Zunächst finden sich in dieser Rede allerdings auch Elemente des traditionellen Geschlechterbildes, wonach das männliche das überlegene Geschlecht und allein zur von leiblichen Bedürfnissen befreiten Freundschaft, reinen Arete und höchsten Erkenntnis fähig sein soll (vgl. 208e-209e, 210d, 211b, 211d), übereinstimmend mit den vorangegangenen Reden des Pausanias und Aristophanes<sup>77</sup>. Diese

---

<sup>75</sup> Wobei dies Platon hier auf die Fehde unter Hellenen beschränkt und den Krieg mit Barbaren davon ausnimmt.

<sup>76</sup> Allerdings herrscht beispielsweise im Erbrecht der *Nomoi* keine Gleichstellung der Geschlechter (vgl. 922a-926d). Der Grund dafür wird nicht genannt.

<sup>77</sup> In der Rede des Pausanias wird zwischen einem irdischen und einem himmlischen Eros unterschieden, wobei der tiefer bewertete irdische Eros vom Weiblichen und Männlichen abstammt, der höher bewertete himmlische Eros hingegen nur vom Männlichen. Der irdische Eros sei derjenige der schlechten Menschen, die Knaben oder Frauen lieben, dabei unbeständig und mehr auf den Leib als auf die Seele gerichtet, auf unvernünftige Weise nur auf die Erlangung des Begehrten aus, gleichgültig, ob auf gute oder schlechte Art und Weise. Beim himmlischen Eros hingegen liebe man nur Knaben und Männer als das von Natur Stärkere und Vernünftigere, auf ihre Seelen und deren Arete gerichtet, ohne Frevel, auf eine lebenslange Vereinigung aus statt nur auf kurzweiliges Vergnügen (vgl. Symp. 180c-185c). Auch in Aristophanes' Mythos der Kugelmenschen wird in den Geschlechterkombinationen der „Halbmenschen“ die Verbindung männlich-männlich positiv hervorgehoben, während die Paarung männlich-weiblich mit Erwähnung des Ehebruchs negativ konnotiert ist, und die Paarung

Übereinstimmung des Geschlechterbildes bei drei Reden im *Symposion* könnte man nun als Beleg für die entsprechenden Vorurteile Platons deuten, doch wird es eben auch mehrfach und deutlich relativiert und durchbrochen. Indem Platon seinen hoch angesehenen, sonst meist allen überlegenen Lehrer Sokrates die Rede einer Frau wiedergeben lässt, die überdies als letzte Rede und Höhepunkt eines rhetorischen Wettbewerbs vorgetragen wird sowie sich mit dem Weg zur Schau des Schönen auf die Ideenlehre und damit höchste Erkenntnisstufe bezieht, wobei Sokrates bemerkt, er sei von Diotima unterrichtet worden, sie mehrmals weise nennt und seine Bewunderung für sie ausspricht, stellt wohl eine Ehrbekundung sondergleichen dar<sup>78</sup>. Dies wäre wohl kaum denkbar, wenn Platon nicht von einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit von Männern und Frauen ausgegangen wäre. Bei Platon scheinen einzig Wahrhaftigkeit, Erkenntnis und Arete die Kriterien zur Beurteilung der Menschen zu sein, und dafür, dass das auch unabhängig vom Geschlecht gilt, bildet gerade Diotima ein Exempel. Das traditionelle Geschlechterbild in Diotimas Rede wird also vornehmlich relativiert, indem sie selber eine Frau ist und somit ein markantes Gegenbeispiel zum traditionellen Frauenbild liefert. Als „weise Frau“ müsste sowohl ihr, Sokrates als auch dem Verfasser Platon dieser Widerspruch wohl bewusst gewesen sein. Dass dieses Frauenbild dennoch von ihr und durch die Wiedergabe Sokrates' in gewisser Weise sogar doppelt geäußert wird, scheint also anders begründet zu sein, als dass dies der Wahrheit entsprechen soll.

Diotima könnte in ihren Äusserungen auf das damals gemeine Gedankengut und den verbreiteten Sprachgebrauch zurückgreifen, um vielleicht den Fokus nicht vom eigentlichen Schwerpunkt der Rede abzulenken, ohne dass dem Geschlechterbild eine besondere Bedeutung zukäme. Ihre Rede handelt ja auch nicht von einer Gegenüberstellung der Geschlechter, und kommt der vermeintliche Geschlechterunterschied nur in äusserst beschränktem Masse vor und ist sehr zurückhaltend und beiläufig formuliert. Vielmehr scheint gerade eine gewisse Überwindung der Leiblichkeit und somit der Geschlechtlichkeit im Vordergrund zu stehen, um sich so durch den stufenweisen Erkenntnisaufstieg dem Göttlichen anzunähern, übereinstimmend mit der bereits besprochenen philosophischen Loslösung vom Leiblichen im *Phaidon* bzw. von den Ketten der Leiblichkeit im Höhlengleichnis. Diotima und ihre von Sokrates vorgetragene Rede können gleichzeitig aber auch als beiläufig impliziter Widerspruch zum traditionellen Geschlechterbild der Reden Pausanias' und Aristophanes' verstanden werden. Und da dieses Geschlechterbild scheinbar aufrechterhalten, ihm aber zugleich auch

---

weiblich-weiblich kaum Beachtung findet. Männer aus ursprünglich männlich-männlichen Verbindungen seien dabei durch Mut gekennzeichnet und äusserst geeignet für politische Tätigkeiten (vgl. a.a.O. 191d-192a).

<sup>78</sup> Ähnliche Ehre kommt der Pythia zu, deren Orakelspruch, wonach niemand weiser sei als Sokrates, massgebenden Einfluss auf ihn hatte (vgl. Apol. 21aff.).

diametral widersprochen wird, die Vorredner davon jedoch nichts merken, könnte damit auch deren mangelnde Aufmerksamkeit und Reflexivität dargestellt sein, sowie aufgrund dessen ein gewisser Spott diesen gegenüber zum Ausdruck gebracht werden, zumal Aristophanes ja offensichtlich bereits auf andere Weise lächerlich gemacht wird durch dessen Schluckauf, der ihn zunächst vom Reden abhält (vgl. Symp. 185c-e). Demzufolge können diejenigen Stellen der Rede Diotimas, welche ein traditionelles Geschlechterbild transportieren, als beiläufige Ironie verstanden werden, vielleicht auch, um den aufmerksamen Leser mit diesem Widerspruch zum eigenen Nachdenken und Überprüfen der eigenen Ansichten sowie zur Überwindung allfälliger Vorurteile anzuregen, und sich über den unaufmerksamen Leser ebenfalls lustig zu machen, der diesen Widerspruch wie Pausanias und Aristophanes nicht bemerkt.

In Tim. 41e-42d scheint auf den ersten Blick ebenfalls das männliche über dem weiblichen Geschlecht zu stehen. Wenn hier jedoch dem männlichen Geschlecht das Attribut *κρείττον* zugeschrieben wird, kann man dies statt als generell „überlegen“ auch lediglich als „leiblich stärker“ deuten, ist hier ja auch explizit vom Leib die Rede, ein Unterschied, der auch bei grundsätzlicher Gleichwertigkeit der Geschlechter noch in gewissem Masse bestehen bliebe. Dabei ist wohl die Wiedergeburt gescheiterter Männer als Frauen ironisch zu verstehen (vgl. 42b-d wie auch 90e-92c), denn vor dem Hintergrund des beschränkten menschlichen Erkenntnisvermögens, insbesondere bzgl. des Todes und dessen, was vielleicht danach kommt, kann eine solch konkrete Bestimmung wohl nicht ernst genommen werden<sup>79</sup>.

Zu glauben, man könne anderen grundsätzlich nicht helfen, da nicht alle das Potential zu Erkenntnissuche und Bildung von Arete hätten, oder gar in eine Misanthropie zu verfallen und zu glauben, die meisten Menschen seien hoffnungslos schlecht, so dass der Einsatz für andere bzw. für die Gesellschaft nichts bringe, und es folglich gut sei keinerlei sozialen Beitrag zu leisten, sind Selbsttäuschungen, die für den Aufstieg bzw. zur Bildung von Arete allenfalls überwunden werden müssen, und deren Falschheit abermals bei der geringsten Überprüfung unmittelbar erkannt werden könnte oder zumindest deren mögliche Falschheit, so dass eine weitere Prüfung angezeigt wäre. Trotz vielleicht schwieriger sozialer Situation darf man nicht mit eigener Gleichgültigkeit, Abneigung oder gar Hass anderen gegenüber reagieren, wie in Phd. 89d-90b erwähnt, im Irrglauben, an keinem sei etwas Gutes und Gesundes, durch wiederholte Frustration genährt und aufgrund mangelnder Menschenkenntnis, nicht erkennend, dass es von den sehr guten und sehr schlechten Menschen immer nur sehr wenige gebe, von

---

<sup>79</sup> Vgl. Apol. 29af., wo Sokrates äussert, dass niemand wisse, was der Tod sei, so dass man lediglich Hypothesen oder Ahnungen darüber haben könne, wie nachfolgend in a.a.O. 40c-42a dargelegt.

den mittelmässigen jedoch am meisten. Dies ist sowohl ein Verkennen des menschlichen Wesens, eine Unterschätzung des menschlichen Potentials, als auch ein Verkennen der eigenen Stellung, eine Selbstüberschätzung, eine gewisse Hybris, indem man glaubt etwas Besseres zu sein und sich selber demonstrativ von den Beurteilten abhebt, durch dieses Urteil als zu diesem Urteil Fähigen und sich somit auf einer höheren Erkenntnisstufe wähnend. Wenngleich dies in einer konkreten Situation der Fall sein mag, besteht ein solch epistemischer Unterschied nicht grundsätzlich und somit unveränderlich. Bei all jenen, wo noch eine bestimmte Hoffnung auf Heilung bestehe, solle man seinen Zorn zurückhalten und Mitgefühl zeigen, während man gegenüber denjenigen, die unverbesserlich seien, durchaus zornig sein dürfe (vgl. Leg. 731d).

Bei der Förderung von Erkenntnis und Arete ist es entscheidend, dies auf die richtige Art und Weise zu tun, beim Einzelnen wie bei der Gesellschaft. Erkenntnis und somit darauf gründende Arete können bei Platon eben nur aus einem selber hervorgehen, müssen selber erarbeitet und getätigt werden, sie lassen sich nicht einfach lehren und übertragen. Demnach ist im sozialen Engagement des platonischen Philosophen eine reflektierte, pragmatische Förderung eigenständiger Erkenntnis und Bildung von Arete sowie eine entsprechende Mitgestaltung der Gemeinschaft angebracht, wozu wohl in erster Linie eine Betrachtung epistemischer Prozesse und Bedingungen unter diesem sozialen, didaktischen Gesichtspunkt stattfinden muss. Das Beispiel dazu liefert erneut Platon und die besondere Gestaltung seines Werks wie auch die Figur Sokrates, der jeweils mit Maieutik und Elenchos seine Gesprächspartner zu Erkenntnis zu bringen beabsichtigt, insbesondere zu existentiell bedeutenden Einsichten<sup>80</sup>. Allein mit seinem eigenen, beobachtbaren Handeln vermittelt er diesen bereits die Möglichkeit solcher Erkenntnis, nämlich, dass es zu ihrer Sichtweise und ihrem gegenwärtigen Leben auch eine Alternative gibt.

In Platons Darstellung des sokratischen Engagements und besonders seiner Gesprächsführung scheint deutlich zu werden, welche Gratwanderung dies ist. Denn Maieutik und Elenchos, wie Sokrates sie vorführt, bewirken bei Nicht-Philosophen oder solchen, die auf dem philosophischen Weg noch nicht so weit fortgeschritten sind, zuweilen gewisse

---

<sup>80</sup> Gemäss Karl (2010, S. 136) zielt Sokrates' Tätigkeit darauf ab, die praktischen Selbstverhältnisse, die dem bisherigen Leben Orientierung und eine Richtung gaben, durch seine Gesprächsführung zu artikulieren und damit einer Überprüfung zugänglich zu machen. „Selbst wenn sie als nur vermeintliches Wissen der Prüfung nicht standhalten, hat der Einzelne eine ihn selbst betreffende existenziell wichtige Einsicht gewonnen: Er hat sich bislang an der Erscheinung eines nur angeblichen Wissens vom Guten orientiert, dieser Schein ist jetzt durchbrochen, weil er seine Meinungen nicht mehr für Wissen hält, sondern die Meinungen *als* Meinungen erkannt hat. Damit ist die weitere Einsicht in den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Wissen verbunden: Er weiss fortan um das Defizit der Meinungen, das diese im Vergleich zu einem vollkommenen Wissen haben, er verfügt jetzt über *reflektierte* Meinungen. In dieser Hinsicht ist er für sich selbst transparent geworden, hat er sich selbst erkannt. Genau genommen ist er sich selbst ein Problem geworden und nun zugänglich für die *Suche* nach dem Wissen vom guten Leben.“

Defiziterfahrungen bzgl. des eigenen Wissens und des konkret eigenen und damit auch des allgemein menschlichen Erkenntnisvermögens. Diese wiederum provozieren je nach dem die Aufdeckung von Selbsttäuschungen, was beim Adressaten eine tiefe Erschütterung und existentielle Infragestellung seiner selbst auslösen kann. Da es sich bei den sokratischen Gesprächen eben nicht nur um die Prüfung der Ansichten, sondern immer auch um eine Prüfung der Gesprächspartner selber handelt, werden in der Dekonstruktion derer Ansichten ein Stück weit auch sie selber demontiert, ihr Selbstbild und ihre Lebensführung. Wie Sokrates ebenfalls vorführt, scheint es zudem manchmal nötig zu sein, mit einer gewissen Provokation einen letzten Versuch zu wagen, noch etwas zu bewegen, indem man seine Gesprächspartner in gewisser Weise vor den Kopf stösst, verspottet oder überrumpelt, u.a. eben mit Ironie, die auch ein gewisses aggressives Element enthalten kann, wie bereits gezeigt wurde<sup>81</sup>. All dies kann beim Gegenüber zur Kränkung führen, und eine Abwehrhaltung hervorrufen oder verstärken.

Wohl nicht nur Alkibiades' Seele wurde im Umgang mit Sokrates derart beunruhigt und erschüttert, dass er sich geknechtet fühlte und glaubte, nicht mehr so weiter leben zu können wie bisher, indem er dazu genötigt wurde sich einzugestehen, dass es ihm an vielem mangle und er sich selbst vernachlässige, hin- und hergerissen zwischen Achtung und Abwehr gegenüber dem Urheber, diesen mitunter am liebsten tot sehend (vgl. Symp. 215d-216c). Man komme im Gespräch mit Sokrates nicht darum herum, sich zu entkleiden und alles zu offenbaren (vgl. Tht. 169af.), und dabei bringe er alle zum Zweifeln (vgl. a.a.O. 149a). Davon zeugt ebenfalls der Vergleich Sokrates' mit einem Zitterrochen (vgl. Men. 80af.) bzw. mit einer Natter (vgl. Symp. 217ef.), wonach er seine Gesprächspartner in Verwirrung und manchmal zum Erstarren bringe, so dass sie nichts mehr zu sagen wüssten, selbst über Dinge, in denen sie sich auszukennen glaubten, und über welche sie schon viel gesprochen hätten. Wer sich ihm stelle, dessen Redekunst schwinde nur allzu bald, so dass man sich selbst nicht mehr darin gefalle, was man sage, und man nicht besser erscheine als ein Kind (vgl. Tht. 177b). Wenn Sokrates dabei ironisch behauptet, selber ebenfalls nichts zu wissen, ebenfalls erstarrt und ratlos zu sein (vgl. Men. 80cf., 84cf.; Tht. 150cf.), jedoch gleichzeitig allenfalls überlegen erscheint, nur schon dadurch, dass er diese Erfahrung beim Gegenüber ausgelöst hat, kann dies gewissen Gesprächspartnern wie blanker Hohn vorkommen, wodurch sie sich zutiefst gedemütigt fühlen, so dass sie mit Abwehr und Hass reagieren<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Zum aggressiven Moment der sokratischen Ironie, das zur Vernichtung des Gegenübers oder aber zur Provokation einer Bewegung dienen kann, vgl. Böhme, 2002, S. 132-140.

<sup>82</sup> Vgl. auch a.a.O., S. 125f., der von einer Erfahrung des Negativen im Umgang mit Sokrates spricht, als Negation der eigenen Person: „Es ist die Blamage, das Scheitern an sich selbst, es ist die Demütigung, die Kränkung, was das zwanglose Selbstvertrauen bricht, den unmittelbaren Ausdruck der Gefühle hemmt, dem Sichausleben der

Dies scheint Sokrates auch bewusst zu sein. So beteuert er beispielweise in *Tht.* 169bf. gegenüber Theodoros, die Diskussion sei zu beiderseitigem Nutzen, dennoch nennt er sein Tun eine Krankheit. Nun ist es entscheidend zu erkennen, dass nicht alle diesen Nutzen und die eigentlich guten Absichten sehen, und man somit gut prüfen muss, wer wirklich bereit für ein solches Unterfangen ist. Wird ersichtlich, dass die nötige Offenheit und Bereitschaft nicht vorhanden sind, macht eine Weiterführung des Gesprächs keinen Sinn. Auch wenn es vielleicht grundsätzlich für alle Menschen gut wäre, wenn sich ihnen die Wahrheit offenbaren würde (vgl. *Charm.* 166d), und sie von falschen Meinungen befreit würden (vgl. *Gorg.* 458af.; *Soph.* 230a-e), sind dennoch nicht alle dazu bereit, wie Platon mit der Darstellung der nicht-philosophischen Menge im Gegensatz zu den wenigen Philosophen wiederholt zum Ausdruck bringt. Die Wahrheit ist nicht für alle verträglich. Auch dies gilt es zu akzeptieren und zu berücksichtigen. Der Philosoph dürfe gemäss *Rep.* 499ef. nicht rechthaberisch sein, sondern soll seine Sache auf freundliche Art und Weise darlegen und diejenigen mit Argumenten zu überzeugen versuchen, die bereit dafür seien, soweit es ihnen möglich sei. Eine angemessene soziale Tätigkeit des Philosophen besteht lediglich in einem Angebot, das man annehmen kann oder auch nicht, und wodurch nur zu eigener Erkenntnis angeregt, jedoch niemals Wissen einfach transferiert werden kann. Ferner muss das Gespräch dem Adressaten und der Situation angepasst sein, wie in *Phdr.* 269e-272b besprochen wird. Man müsse wissen, zu welchen Menschen man wann und wie sprechen könne, um die beabsichtigte Wirkung zu erzielen. Demzufolge kann man nicht einfach alles zu jeder Zeit vollkommen frei äussern, sondern muss notgedrungen selektiv vorgehen. Um geeignete Adressaten zu erkennen, kann die bereits erwähnte Philosophenprobe in *Ep.* VII 340b-341a dienen sowie die Betrachtung der Lebensweise, welche ja ein Spiegelbild der seelischen Verhältnisse und somit des aktuellen Entwicklungsstandes in der Bildung von Arete bzw. der philosophischen Bereitschaft darstellt. Auf blosser Absichtsbekundungen ist hierbei kein Verlass, wie all diejenigen Gesprächspartner Sokrates' beweisen, die zwar behaupten, sie würden aufrichtig nach Erkenntnis bzw. Wahrheit suchen, sich aber ganz anders verhalten.

Zu glauben, man könne jemanden ohne Eigenständigkeit zu einer Erkenntnis bringen, oder zu glauben, man könne jemanden dazu zwingen etwas Bestimmtes zu erkennen, sind

---

Triebte Einhalt gebietet, das naive Äussern von Ansichten beendet, das forsche Draufloshandeln zum Stehen bringt und das satte Bescheidwissen verstummen lässt. Es ist Sokrates der Zitterrochen, der dem Menschen diesen Schlag versetzt. [...] Wenn es gut geht, wird der Betroffene „in sich gehen“. Er wird seiner selbst bewusst, wird anfangen zu reflektieren. Er wird den Unterschied zwischen Wissen und Meinen verstehen und erst jetzt anfangen, wirklich wissen zu wollen und Fragen zu stellen. [...] Wenn es nicht gut geht, wird er zum Zyniker werden oder wird sich rächen wollen an Sokrates oder wird in gekränkter Raserei den Rest seines Lebens hinbringen. Es gehörte schon viel Tapferkeit im klassischen Sinne dazu, den Schlag des Sokrates auszuhalten und dazubleiben.“

Selbsttäuschungen, welche ein soziales Engagement vereiteln können und für eine angemessene Förderung von Erkenntnis und Bildung von Arete zu überwinden sind. Und auch diese Selbsttäuschungen könnten mit geringem Aufwand überprüft und unmittelbar widerlegt oder zumindest in Frage gestellt werden, was eine weitere Prüfung nach sich ziehen müsste. Was geschieht, wenn man jemanden gegen seinen Willen, ohne die nötige Bereitschaft zur Philosophie zu zwingen versucht, wird beispielsweise in Tht. 175b-d angedeutet: Würde ein Philosoph einen Nicht-Philosophen zu sich hinaufziehen und ihn zwingen, sich mit den zunehmend grösser werdenden Fragen auseinanderzusetzen, müsse diesem zwangsweise schwindlig werden, und drohe er in Angststarre und totale Hilflosigkeit zu verfallen. In der Seele sei eben keine erzwungene Erkenntnis bleibend (vgl. Rep. 536df.), und damit hinfällig, da gar keine wahrhafte Erkenntnis.

## 2.5 Der Mensch als defizitäres Mischwesen

In Platons Werk finden sich weitere Aspekte der partiell-approximativen Selbsterkenntnis, die als eine Art Synopsis der bisher besprochenen Aspekte betrachtet werden können, indem sie diese gewissermassen in allgemeinerem, übergeordnetem Sinn umfassen. Der Mensch trägt bei Platon Tierisches in sich, und dies macht sogar den Grossteil aus. In der Beschreibung der drei Seelenteile und ihrer Hierarchie werden das Epithymetikon und das Thymoeides wiederholt als Tiere dargestellt, wovon zumindest eines wild ist und sich nur schwer zähmen lässt. Diese inneren Tiere bilden im dreigestaltigen Fabelwesen der *Politeia* (vgl. 588b-592b) nicht nur zahlenmässig die Mehrheit, sondern auch bzgl. Kräfteverhältnissen, indem ausdrücklich gesagt wird, der vielköpfige Hybride habe die grösste, und der Löwe die mittlere, der innere Mensch hingegen die kleinste Gestalt<sup>1</sup>. Dasselbe Mehrheits- und ein ähnliches Machtverhältnis der drei Seelenteile finden sich im Wagengleichnis (vgl. Phdr. 246a-256e). Auch dort sind Epithymetikon und Thymoeides als Tiere dargestellt und dem Wagenlenker als Pferde kräftemässig überlegen, wobei auch hier eben das schwarze Pferd den ersten Rang zu besetzen scheint, darin erkennbar, dass es den ganzen Wagen mit sich zu reissen vermag. Ebenso wird das Epithymetikon in Tim. 70ef. mit einem wilden Tier verglichen, das lärmt, schreit und anzubinden bzw. zu bändigen (vgl. a.a.O. 70af.) sei. Doch der Mensch ist kein Tier. Dies zu erkennen ist ein weiterer, für das gute Leben entscheidender Aspekt der Selbsterkenntnis. Jeder Mensch hat auch ein Logistikon, dargestellt als innerer Mensch im dreigestaltigen Fabelwesen wie auch im Wagengleichnis, welcher zwar bei beiden Bildern die kleinste und schwächste Gestalt, dennoch in der Abbildung als Mensch eben dasjenige ist, was den Menschen erst zum Menschen macht. Das durch das Logistikon gegebene Erkenntnisvermögen scheint bei Platon den wesentlichen Unterschied auszumachen zwischen Mensch und Tier (vgl. auch Mx. 237d).

Der Mensch ist zwar kein Tier, jedoch verhalte er sich so, wenn das Tierische in ihm vorherrsche<sup>2</sup>, was in Platons Darstellungen auf den Grossteil der Menschen zutrifft, am deutlichsten erkennbar am immer wiederkehrenden Vergleich „der vielen“ bzw. der nicht-philosophischen grossen Mehrheit mit wilden, unbändigen, triebhaften Tieren (vgl. Phdr. 248af., 250ef.; Rep. 493a-c, 496cf., 585e-586b). Insbesondere in der „Herde“ scheint sich solch

---

<sup>1</sup> Wobei die inneren Tiere als diejenigen Tiere, welche sie sind, i.e. ein Löwe und ein vielköpfiges Ungeheuer, wohl bereits einzeln dem inneren Menschen überlegen sein müssen.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch Ep. VII 335af., wo ein zügelloses Verhalten, das auf niedere Lüste gerichtet ist, einem tierischen gleichgesetzt wird.



tierisches Verhalten zu zeigen, sich unter den Einzelnen offenbar gegenseitig verstärkend und fortpflanzend, indem schlechte Menschen im gegenseitigen Umgang einander ähnlich würden (vgl. Leg. 656b, 728bf.). Wenn man sein Wesen verkennt, seine Seele vernachlässigt, sich auf das Leibliche beschränkt und niederen Trieben, Bedürfnissen und Lüsten ungezügelt nachgeht, setzt man sich demnach einem Tier gleich. Dahinter steht die bereits erwähnte, gemäss Platons Schilderungen verbreitete Selbsttäuschung, das Leibliche mache das eigene Wesen aus. Erst wenn der Mensch das ihn zum Menschen machende Erkenntnisvermögen auch nutzt, d.h. tatsächlich nach Erkenntnis sucht, Erkenntnis tätigt und dadurch nach Arete strebt, wird er sozusagen zum Menschen. Nur, wer gemäss Wagengleichnis den Göttern folgt und Wahrheit gesehen hat, kann auch als Mensch geboren werden bzw. leben (vgl. Phdr. 249bf.).

Erkenntnis bietet den Zugang zum Guten und Göttlichen, und in diesem Sinne wird bei Platon das Logistikon zuweilen auch metaphorisch als göttlicher Seelenteil bezeichnet (vgl. Alk. I 133c; Tim. 69b-72d, 89d-90d). Der Mensch trägt also auch Göttliches in sich. Dennoch ist er auch kein Gott, denn seine Möglichkeiten sind beschränkt. Er ist weder unsterblich noch allmächtig oder allwissend. Ihm sind Grenzen gesetzt, die er nicht überwinden kann. Man kann vieles nicht selber bestimmen, sondern hat sich in eine gegebene Ordnung einzufügen. Das Göttliche sei das Mass aller Dinge, dem es sich unterzuordnen und ihm zu folgen gilt, in Demut und Bescheidenheit (vgl. Leg. 715e-716d). Der Mensch sei nur ein Spielzeug (παίγνιον), eine Marionette (θαῦμα) der Götter (vgl. a.a.O. 644d, 803c, 804b), ein Spielball höherer Kräfte also, die er zwar zu erahnen, jedoch nicht völlig zu verstehen vermag. Er strebt zwar nach dem Göttlichen, doch ist es nie vollkommen zu erreichen. Die menschliche Weisheit ist bei Platon die Erkenntnis der eigenen Beschränktheit (vgl. Apol. 20df., 23af.). Auch der schönste und weiseste Mensch sei verglichen mit einem Gott ein Affe (vgl. Hipp. mai. 289af.)<sup>3</sup>. Die Erkenntnis, dass der Mensch kein Gott ist, bildet ebenfalls einen für das gute Leben entscheidenden Aspekt der Selbsterkenntnis. Demzufolge sind bei Platon die menschlichen Angelegenheiten auch nicht so wichtig, wie sie einigen erscheinen. Viele Dinge des menschlichen Lebens, ja sogar diejenigen, welche die meisten Menschen für das Wichtigste halten, würden nicht sehr viel bedeuten. Dagegen gebe es nur wenig, was es wert ist sich wirklich ernsthaft darum zu bemühen. Obwohl natürlich eine gewisse Notwendigkeit besteht, praktisch-alltägliche Angelegenheiten in bestimmtem Masse zu erledigen, würden sie jedoch in der Unbedeutendheit des Menschen im Vergleich zum Göttlichen keinen allzu grossen Ernst

---

<sup>3</sup> Platon bezieht sich hier vermutlich auf Heraklit (DK 22 B 83 D.-K.).

verdienen (vgl. Leg. 803bf.). Laut Rep. 486a werde kein Sehender das menschliche Leben je als etwas Grosses verkennen.

Zu glauben, man wäre ein Gott oder käme einem Gott gleich, d.h. einen Anspruch zu erheben auf Macht und Kontrolle über nicht kontrollierbare Dinge, auf vollkommenes Wissen oder gar Allwissenheit sowie eigene bzw. menschliche Angelegenheiten zu wichtig zu nehmen, ist somit eine Selbsttäuschung, die ein wahrhaft gutes Leben in Platons Sinn verhindert und daher überwunden werden muss. Diese Selbsttäuschung wird wohl selten explizit geäussert, sondern besteht vermutlich meist bloss implizit, indem bestimmte Verhaltensweisen eine gewisse Selbstüberhöhung bzw. Hybris enthalten. Ihre Falschheit kann unmittelbar erkannt werden und auch sie scheint verbreitet zu sein, da sie in Platons Werk immer wieder angesprochen und getadelt wird. Solche Hybris äussert sich beispielsweise im Allwissenheitsanspruch der Sophisten (vgl. Euthyd. 293bff.; Soph. 232b-233c), im Wissensdünkel sog. Weiser als Beanspruchung einer Weisheit, die grösser als dem Menschen angemessen ist (vgl. Apol. 20e-22a; dazu auch Alk. I 117d-118b; Apol. 29af.; Leg. 863cf.; Phil. 49a; Soph. 229c), oder in einer Überbewertung niederer menschlicher Angelegenheiten, indem man sich in Stolz auf Reichtum, Ehre und Schönheit erhebt sowie Führung bzw. Macht beansprucht (vgl. u.a. Leg. 716af.).

Der Mensch ist bei Platon weder Tier noch Gott, sondern nimmt eine Mittelstellung zwischen Tierischem und Göttlichem ein, hin- und hergerissen zwischen den hierarchischen Seinsstufen Erde und Himmel bzw. Überhimmlischem. Er ist in gewisser Weise ein Mischwesen von Tierischem und Göttlichem, Tierisches und Göttliches als zwei entgegengesetzten Naturen in sich tragend (vgl. Pol. 309a-310e), sowie im Vergleich zu Tier und Gott auch ein defizitäres Wesen<sup>4</sup>. Einerseits verfügt er nicht über eine so vorteilhafte physische Ausstattung wie Tiere, sondern sei diesen gegenüber nackt, ungeschützt, unbewaffnet und weitaus schwächer (vgl. Prot. 320c-322d)<sup>5</sup>. Andererseits besitzt er eben auch nicht die Unsterblichkeit, die Macht und das Wissen von Göttern. Auch die Erkenntnis dessen, des Menschen als defizitäres Mischwesen, ist ein für das gute Leben entscheidender Aspekt der

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu den von Gehlen (1966) geprägten Begriff des Mängelwesens Mensch, wonach dieser v.a. in seiner biologischen Funktionalität Defizite gegenüber den Tieren aufweist, zu deren Kompensation er auf die Entwicklung von Kulturtechniken angewiesen ist. Bei Gehlen sind dies physische Defizite, wie beispielsweise das Fehlen von geeigneten Verteidigungs- und Angriffsorganen, und psychische Defizite, wie ein gewisser Instinktverlust oder mangelhafte Reizverarbeitungsprozesse. Dabei handelt es sich gemäss Gehlen nicht um einen Substanz-, sondern um einen relationalen Begriff mit nur transitorischem Wert, der die Sonderstellung des Menschen anzeigt. Den physischen Mangel im Vergleich zu Tieren hat bereits Platon gesehen. Anders als bei Gehlen kommen bei Platon in der Orientierung am Göttlichen auch Defizite im Vergleich zu Göttern hinzu.

<sup>5</sup> Ähnlich werden die Menschen auch im Mythos der zwei Weltumläufe in Pol. 274bf. als schwach und schutzlos gegenüber den Tieren bezeichnet.

Selbsterkenntnis. Die Erkenntnis und Akzeptanz des Tierischen wie Göttlichen in sich bilden notwendige Voraussetzungen für eine angemessene Berücksichtigung und Pflege derselben im Sinne der tugendhaften Verhältnismässigkeit und Gerechtigkeit, sowie die Erkenntnis und Akzeptanz der eigenen Mängel bzgl. Erkenntnis und Arete die Voraussetzungen für das philosophische Streben danach.

Seinen Anlagen nach ist der Mensch bei Platon metaphorisch gesprochen gewissermassen ein Halbgott, verfügt gleichsam über ein halbgöttliches Potential, und dessen Verwirklichung stellt die Arete des Menschen dar, das menschliche Telos in der teleologischen Weltordnung, in welcher alles auf das Gute hin ausgerichtet ist. Dabei liegt gemäss Eigenverantwortung die Entscheidung darüber, ob man sozusagen ein tierisches oder ein halbgöttliches Dasein fristet, eben bei einem selbst, auf das Wagengleichnis des *Phaidros* bezogen darin, ob man den Seelenwagen richtig lenkt und den Göttern zum Himmel und darüber hinaus folgt oder sich vom schwarzen Pferd zur Erde hinunterziehen lässt, ob man das Tierische in einem unter die Herrschaft des Göttlichen bringt oder umgekehrt (vgl. Rep. 589cf.)<sup>6</sup>. Als Halbgott wird niemand geboren, sondern man muss sich dazu machen bzw. unablässig danach streben, und dafür muss man diese Möglichkeit und das Ziel wohl wenigstens erahnen. Verwirklichung des halbgöttlichen Potentials bedeutet, sich dem Göttlichen bzw. Guten anzunähern, es nachzuahmen und sich ihm anzugleichen, soweit es möglich ist. Das Ideal, dem es zu folgen gilt, ist die vollkommene Transzendenz des Irdischen, das vollkommene Eintauchen in den „überhimmlischen Ort“ (vgl. Phdr. 247c) und die vollkommene Wandlung zum Göttlichen, worin es im Gegensatz zum Irdischen kein Schlechtes mehr gebe, sondern nur noch Gutes (vgl. Tht. 176a-177a)<sup>7</sup>. Um zum Göttlichen zu gelangen (εἰς [...] θεῶν γένος [...] ἀφικνεῖσθαι), müsse man sich möglichst von der eigenen Erdgebundenheit bzw. dem Leiblichen und dessen Bedürfnissen lösen (vgl. Phd. 64d-69d, 82c-84b, 114c-115a). Nur, wenn die Seelen im Wagengleichnis von der Erde weg zum Himmel fliegen und sich nicht nach unten ziehen lassen, erreichen sie göttliche Sphären (vgl. Phdr. 246d-248c).

Sokrates spricht in Rep. 383c bei der Erziehung der Wächter davon, dass diese göttlich bzw. gottähnlich (θεῖοι) werden sollen, in a.a.O. 500b-d, dass man das Seiende, Geordnete und Göttliche nachahmen (μιμεῖσθαι) und sich diesem angleichen (ἀφομοιοῦσθαι) könne über

---

<sup>6</sup> Dies ist laut Rep. 590cf. auch anhand verschiedener Erwerbstätigkeiten erkennbar.

<sup>7</sup> Dieses göttliche Leben wird möglicherweise in Phil. 11d-12a angesprochen. Dort wird bei der Suche nach der besten Lebensweise unterschieden zwischen zwei Seelenzuständen. Der eine Seelenzustand ist die innere Vorherrschaft des Epithymetikon bzw. eine Lebensweise der Lüste, der andere die innere Führung des Logistikon bzw. eine Lebensweise der Vernunft. Daneben wird aber noch die Möglichkeit einer dritten Lebensweise erwähnt, die beiden überlegen, jedoch nicht erreichbar sei, so dass von den beiden genannten diejenige gewinne, welche dieser dritten am ähnlichsten sei.

Selbstbildung oder Selbstformung (ἐαυτὸν πλάττειν) zur Arete, sowie in a.a.O. 613af., dass man sich im Streben nach Arete dem Göttlichen angleiche (ὁμοιοῦσθαι). In Tht. 176a-177a schreibt Platon von einem Fliehen vom Irdischen zum Göttlichen durch Verähnlichung (ὁμοίωσις) mit dem Göttlichen über Erkenntnis und Arete<sup>8</sup>, und in Tim. 90a-d von Erhebung zur „Verwandtschaft im Himmel“ (ἐν οὐρανῷ συγγένεια) durch Erkenntnis bzw. durch das Erkenntnisvermögen, wie auch von Teilhabe (μετασχεῖν) an der Unsterblichkeit durch Berühren der Wahrheit, Erkennen von Unsterblichem und Göttlichem und die Pflege des Göttlichen in sich mittels angemessener Nahrung und Bewegung, i.e. mittels Nutzung des Erkenntnisvermögens. Ebenso wird in Leg. 716cf. und 904d davon gesprochen, dem Göttlichen ähnlich (ὅμοιος) zu werden in der Verwirklichung von Arete. Dabei wird mit relativierenden Formulierungen immer wieder auf die Unerreichbarkeit einer vollkommenen Transzendenz hingewiesen<sup>9</sup>.

An diesen Stellen wie aus Platons Schilderungen generell wird deutlich, dass solche Annäherung, Nachahmung und Angleichung an das Göttliche einzig in der philosophischen Lebensweise möglich ist, durch Erkenntnissuche und Bildung von Arete. Allein den Philosophen gebühre es zum Göttlichen zu gelangen, heisst es in Phd. 82bf. Ebenso gelingt es auch in Phdr. 249b-250a, wo innerhalb des Wagengleichnisses vom Leben im Diesseits gesprochen wird, nur den Philosophen dem Göttlichen soweit wie möglich zu folgen und sich an das einst Gesehene zu erinnern, so dass nur des Philosophen Seele befiedert und von der Erde emporgehoben werde. Wohl in diesem Sinne seien die Philosophen durchaus göttlich zu nennen (vgl. Soph. 216bf.) bzw. eben eigentlich halbgöttlich. Mit der zunehmenden Verwirklichung des halbgöttlichen Potentials ist der Philosoph nicht nur wie jeder Mensch seinen Anlagen nach ein Halbgott, sondern auch nach deren Aktualisierung, nach dem tatsächlichen, gelebten Status, und gleicht darin der mythischen Figur Eros<sup>10</sup>. Nach dessen Charakterisierung in Symp. 200a-204c nimmt er als Sohn des Poros („(Aus-)Weg, Zugang“) und der Penia („Armut, Mangel“) eine Mittelstellung ein zwischen Gott und Mensch<sup>11</sup>, Unsterblichem und Sterblichem, und ist somit keines von beidem bzw. beides nur teilweise. Er ist ein Daimon, oder man könnte eben auch sagen Halbgott. Auch dieser Eros ist also ein defizitäres Mischwesen. Er steht zwischen Mangel und Ausweg bzw. dessen Beseitigung und

---

<sup>8</sup> ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

<sup>9</sup> εἰς δύναμιν, Leg. 716c / καθ' ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἷόν τε, Rep. 383c / εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ, Rep. 500d / εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ, Rep. 613b / κατὰ τὸ δυνατόν, Tht. 176b / καθ' ὅσον ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐνδέχεται, Tim. 90c.

<sup>10</sup> Als Prototyp des Philosophen ähnelt v.a. Sokrates dem Eros Platons, vgl. u.a. Fleischer, 1976, S. 12f.

<sup>11</sup> In dieser Hinsicht der nicht-philosophische Mensch.

somit für das Verlangen und Streben aufgrund von Mangel, da man immer das begehre und nach dem strebe, was man nicht hat<sup>12</sup>. Daher befindet sich Eros als Sohn eines weisen und begabten Vaters und einer nicht weisen und bedürftigen Mutter auch zwischen Wissen und Nichtwissen und strebt nach Erkenntnis, wie die Philosophen, mit denen er als ebenfalls „Philosophie Betreibender“ (φιλοσοφῶν) sozusagen gleichgesetzt wird<sup>13</sup>. In dieser Mittelstellung fungiert Eros als Vermittler zwischen Göttlichem und Irdischem, worin man u.a. durchaus die gesellschaftliche Rolle der Philosophen wiedererkennen könnte.

Dass die Verwirklichung des halbgöttlichen Potentials als Arete und Telos des Menschen naturgemäss gegeben ist, wird u.a. an solchen Stellen ersichtlich, wo Arete mit Gesundheit und mangelnde Arete mit Krankheit gleichgesetzt werden. So bezeichnet Sokrates in Rep. 425e-426b unmässige, und d.h. eben untugendhafte Menschen als krank, und in a.a.O. 444a-e Arete als Gesundheit, Schönheit und Wohlbefinden der Seele, Schlechtigkeit dagegen als Krankheit, Hässlichkeit und Schwäche. Ebenso behauptet er in Phil. 25e-26c, Gesundheit folge aus Verhältnismässigkeit, i.e. Arete, und scheint damit anzudeuten, dass Krankheit mit Unverhältnismässigkeit zu tun hat. Ähnlich wird auch in Soph. 227c-228e die Schlechtigkeit der Seele, d.h. innerer Widerstreit, Feigheit, Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit, deren Krankheit genannt, und in Tim. 86b-87b sowohl Unvernunft, als entweder Wahnsinn oder Unwissenheit, eine Krankheit der Seele als auch übermässige Lust und Unlust, i.e. Masslosigkeit, die grössten Seelenkrankheiten<sup>14</sup>.

Darauf verweist ebenso, dass Arete bei Platon Voraussetzung für volle Handlungsfähigkeit ist. Arete zeichnet sich auch durch eine gewisse Stabilität, Beständigkeit und Einheitlichkeit in der Lebensführung aus. Dazu ist in Rep. 380ef. zu lesen, die tapferste und vernünftigste sowie in diesem Sinne auch die gesündeste Seele werde am wenigsten von äusseren Einflüssen durcheinandergebracht und verändert. Und dies gilt wohl auch für Einwirkungen aus dem

---

<sup>12</sup> Laut Fleischer (1976, S. 11-20) steht Eros somit für menschliches Streben schlechthin, insbesondere für dasjenige der Philosophen.

<sup>13</sup> Gemäss Hardy (2011, S. 78f.) verlangt, was Diotima in Symp. 202a beschreibt, nach einer reflektierten epistemischen Situation, was bei Platon allein dem Philosophen zukommt. „Dass jemand eine bestimmte wahre Meinung hat, impliziert ja keineswegs auch das Wissen davon, dass eine wahre, aber noch unbegründete Meinung zwischen Unwissen und Wissen liegt. Im Gegenteil: In vielen Fällen haben Personen bestimmte Meinungen, die sie nicht begründen können und dennoch für Wissen halten. In dem Interimszustand, den Diotima mit Erôs vergleicht, befindet man sich erst dann, wenn man den Unterschied zwischen wahren Meinungen und Wissen kennt und sich um Wissen bemüht. Mit anderen Worten: Wer nach Wissen strebt, verfügt über reflektierte Meinungen, d.h. über Meinungen, über deren epistemischen Status er sich im klaren ist.“

<sup>14</sup> An dieser Stelle werden übermässige Lust und Unlust zwar auf leibliche Beeinträchtigungen zurückgeführt, doch wird dies relativiert mit dem Hinweis auf Unbildung bzw. mangelhafte Erziehung als mögliche Ursache dieser leiblichen Missverhältnisse in Tim. 86e und 87b sowie deren Vorbeugung durch Verhältnismässigkeit und insbesondere Pflege der Seele in a.a.O. 87c-90d. Besonders auch mit Bezug zu Charm. 156e-157b scheint bei Platon eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu bestehen, aber eben unter dem Primat der Seele.

Inneren, die gegen Arete und Erkenntnis arbeiten, zumal äussere Beeinflussungen bei Platon ja immer eine innere Antwort bzw. entsprechende Bereitschaft benötigen. Eine ungerechte innere Ordnung hingegen führe zu Vielgeschäftigkeit, Einmischung in fremde Angelegenheiten, innerem Widerstreit, Aufruhr und Hass, zu Unordnung, Verwirrung, Zügellosigkeit und aller erdenklichen Schlechtigkeit (vgl. Rep. 351d-352a, 444af.). In dieser inneren Spaltung und unbeständigen, wechselhaften Verhaltensweise sei kein einheitlicher Handlungsvollzug möglich, in dem alle Bestandteile der seelischen Gemeinschaft gemeinsam etwas verrichten können. Innerer Zwiespalt lähme und mache eine Gemeinschaft unfähig zu handeln, unter mehreren Menschen wie im Inneren des Einzelnen (vgl. a.a.O. 351ef.)<sup>15</sup>. Eine gewisse Handlungsfähigkeit besteht natürlich auch bei den ungerechten inneren Ordnungen der sog. seelischen Verfallsformen, scheinen die entsprechenden Menschentypen gemäss ihrer Darstellung in Rep. 543aff. ja in keiner Weise vollkommen handlungsunfähig zu sein. Doch Handlungsfähigkeit scheint hier eine eingeschränkte Bedeutung zu haben, nämlich diejenige einer Handlungsfähigkeit zum Guten, als Fähigkeit das wahrhaft Gute zu tun, und dies in Beständigkeit und Einheitlichkeit, als stetig zunehmende Verwirklichung des Guten. Insofern ist nur der Philosoph wahrhaft, d.h. im für Menschen vollumfänglichen Ausmass, handlungsfähig, und sind die seelischen Verfalls- resp. alle nicht-philosophischen Lebensformen nur beschränkt handlungsfähig, da sie im untugendhaften Zustand unbeständig und uneinheitlich handeln und nicht tun, was sie eigentlich wollen, i.e. das wahrhaft Gute<sup>16</sup>.

Ebenfalls deuten auf dieses naturgemäss menschliche Telos all jene Stellen hin, wo von Nahrung der Seele (ψυχῆς τροφή) gesprochen wird. Allerdings wird diese Metapher nicht einheitlich verwendet. Einmal ist Erkenntnis bzw. Wahrheit Nahrung der Seele (vgl. Phdr.

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu auch das Schiffsgleichnis in Rep. 488a-489d: Wenn die Schiffsmannschaft das Steuer übernimmt, im anhaltenden Kampf um diese machtvoll Position, wird wohl ein ständiger Kurswechsel stattfinden, und das Schiff nie ein Ziel erreichen.

<sup>16</sup> So sei es nach Frede (2005, S. 263, 269) auch Platons Vorhaben, die innere Instabilität der Zustände dieser Seelen und der dazugehörenden Staatsverfassungen zu veranschaulichen, indem er solche Menschen und Staaten als instabile Systeme darstellt, die zum weiteren Verfall verurteilt sind. Zur beschränkten, unbeständigen und uneinheitlichen Handlungsfähigkeit des demokratischen Menschen vgl. auch Karl, 2010, S. 300-302: „Gewiss ist es schwierig, diesem Charaktertyp [des demokratischen Menschen] eine das ganze Lebensganze übergreifende Identität und Individualität [als Resultat einer beständigen Lebens- oder Handlungsweise] zusprechen zu können, aber zumindest für den Zeitraum einer einzelnen Handlung ist es möglich. Für die Dauer des ganzen Lebens besteht seine Individualität allerdings darin, dass er sich von anderen in seiner Unbeständigkeit, Wandelbarkeit und somit auch Unzuverlässigkeit gegenüber anderen unterscheidet.“ Diese beschränkte Handlungsfähigkeit besitzt entgegen Karl aber auch der tyrannische Mensch, selbst wenn dieser zum „Feind seiner selbst“ und „Sklave seiner selbst, seiner eigenen Triebe“ geworden ist. Es trifft nicht zu, dass der tyrannische Mensch „nicht mehr der Akteur seines Tuns“ ist, denn dieser Zustand ist zum einen das Resultat eigener Entscheidungen bzw. innerer Handlungen, die nach wie vor stützend anhalten, zum anderen grundsätzlich veränderbar. Anders, als Karl interpretiert, verfolgt auch der Tyrann einen „rational ausweisbaren Handlungszweck [...], den er mit Gründen als solchen gewählt hat“, allerdings sind dies falsche Gründe, ist diese Rationalität beschränkt auf eine fehlerhafte Nutzenkalkulation, mit falschen Grundannahmen bzw. aufgrund mangelnder Erkenntnis.

247df.; Prot. 313c, 314af.; Soph. 223d-224e)<sup>17</sup>, ein andermal Erkenntnis bzw. Wahrheit und Arete (vgl. Rep. 585a-c). In Phd. 107cf. ist von einer nicht näher bestimmten Nahrung der Seele die Rede, wobei auch hier angedeutet wird, dass dies Arete und Erkenntnis sind<sup>18</sup>. Und in Apol. 29d-30b ist zu lesen von Erkenntnis, Wahrheit und Arete, womit man der Seele Sorge trage, ohne Nahrungsmetaphorik. An anderen Stellen ist hingegen offen, wem Erkenntnis bzw. Wahrheit Nahrung sein soll: In Rep. 490af. ist es der Philosoph bzw. Lernbegierige, der sich mittels Logistikon davon ernährt, in Tim. 44a-c bleibt unklar, ob es die Seele ist, oder deren Besitzer (ἔχων αὐτάς). In a.a.O. 89d-90d wiederum wird von angemessener Nahrung und Bewegung des Logistikon zu dessen Pflege und Stärkung gesprochen. Und schliesslich ist in Phdr. 246df. innerhalb des Wagengleichnisses zu lesen, die Flügel der Seele nährten sich vom Schönen, Weisen und Guten und würden dadurch wachsen, sowie in a.a.O. 248bf., sie nährten sich von Wahrheit. Deutet man die Flügel als Metapher für Erkenntnis, könnten diese Stellen in Kombination mit a.a.O. 247df. so gelesen werden, dass Schönes, Weises und Gutes die Gegenstände der als Flügel dargestellten Erkenntnis sind, und sich die Seele sozusagen über die Flügel bzw. über Erkenntnis vom Schönen, Weisen und Guten nährt.

Falls mit dieser Nahrungsmetapher immer dasselbe dargestellt sein soll, stellen sich dazu folgende Fragen:

1. Worin besteht die Nahrung?
2. Was wird davon ernährt?
3. Wie wirkt sich diese Nahrung aus?

Im Kontext des platonischen Gesamtwerks scheint die Seelennahrung an allen Stellen wahrhafte Erkenntnis zu sein, und d.h. letzten Endes immer Erkenntnis des höchsten Seienden, des Guten und Göttlichen, worunter auch Arete als umgesetzte Erkenntnis des Guten fällt, denn Erkenntnis ist bei Platon entscheidend für alles, so auch für das Seelenheil. Hierfür scheinen lediglich variierende oder stellvertretende Formulierungen verwendet zu werden. Erkenntnis als Seelennahrung scheint somit eine Art „Anfüllung“ oder „Erfüllung“ im Streben nach dem Guten zu sein.

Auch zur Beantwortung der Frage, was nach dieser Metapher ernährt wird, muss Platons Gesamtwerk miteinbezogen werden. Falls Platon in seinem Seelenmodell von einer doppelt hierarchischen Struktur ausgeht mit einem nicht näher bestimmten, übergeordneten Selbst als

---

<sup>17</sup> Wobei sich in Phdr. 247df. der Verstand (διάνοια) der Seele von reiner Vernunft (νοῦς) und Erkenntnis nährt, und die Seele wiederum von Erkenntnis des Seienden und von Wahrem.

<sup>18</sup> Herauszulesen aus „möglichst gut und vernünftig werden“ (βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι) der Seele in Phd. 107d. Zudem werden in diesem Zusammenhang in a.a.O. 114c ebenfalls explizit Arete und Vernunft genannt.

primären Subjekt, dem die drei Seelenteile Logistikon, Thymoeides und Epithymetikon als psychisches Instrumentarium zukommen, wobei das Logistikon mit seinem Erkenntnisvermögen dasjenige Organ darstellt, das für Erkenntnis und damit für die Seelennahrung zuständig ist, dann ist die Frage wohl folgendermassen zu präzisieren: Wird die ganze Seele ernährt, nur das Logistikon, nur das Selbst oder das Logistikon und das Selbst zusammen? Hierbei scheint es hilfreich zu sein, die seelische Nahrung in gewisser Weise analog zur leiblichen Nahrung zu betrachten, wie Platon das an einigen Stellen auch selber tut, indem er beides explizit nebeneinanderstellt (vgl. Prot. 313c-314b; Rep. 585a-c; Soph. 223df.). Demnach ist sowohl bei leiblicher als auch seelischer Nahrung zu unterscheiden zwischen der Nahrung, den Nahrungswerkzeugen und dem Ernährten. Bei der leiblichen Nahrung sind die Nahrungswerkzeuge im Mund, dem Verdauungsapparat etc. zu finden, und das Ernährte im ganzen Leib, so dass also diese Nahrungswerkzeuge miternährt werden. Zu den Werkzeugen leiblicher Nahrung zählen aber auch das Epithymetikon als psychischer Repräsentant des Leiblichen sowie aufgrund seiner Zwischenstellung das Thymoeides, falls es jenem dient, und man unter leiblicher Nahrung nicht nur Essen und Trinken, sondern im übertragenen Sinne alles versteht, wonach dem Leib sozusagen unmittelbar verlangt. Und auch Epithymetikon und evtl. Thymoeides werden durch leibliche Nahrung miternährt, indem ihre Bedürfnisse gestillt werden. Analog scheint das Logistikon das Werkzeug seelischer Nahrung zu sein und ebenso das Thymoeides, falls es sich daran anlehnt, sowie das Selbst das Ernährte, wobei Logistikon und evtl. Thymoeides durch die Erfüllung ihrer Bedürfnisse miternährt würden.

Wie könnte nun die Wirkung solch seelischer Nahrung auf das Selbst aussehen? Auch dies lässt sich bei Platon nicht klar beantworten, sondern nur aus diversen Andeutungen erschliessen. Es scheint einiges darauf hinzuweisen, dass das Selbst irgendeine Art von Veränderung oder Prägung durch die Ausrichtung der Seele und die daraus folgende Lebensführung erfährt. Die gute innere Ordnung sowie eine daraus folgende gute Lebensführung mit der damit verbundenen wahrhaften Seelennahrung<sup>19</sup> scheinen bei Platon eine Art Besserung des Selbst oder gemäss Nahrungsmetaphorik eine Art Wachstum oder Stärkung desselben zur Folge zu haben, einen gewissen positiven Zuwachs, eine Metamorphose in einen qualitativ besseren Zustand<sup>20</sup>. Desgleichen scheinen eine schlechte innere Ordnung sowie die daraus folgende schlechte Lebensführung mit mangelnder oder nur scheinbarer Seelennahrung eine Art Wachstumsstillstand oder gar eine Zustandsverschlechterung des Selbst zu bewirken.

---

<sup>19</sup> Im Gegensatz zur scheinbaren Seelennahrung, wie in Phdr. 248bf. erwähnt.

<sup>20</sup> Analog zum Wachstum und zur Stärkung des Leibes durch dessen angemessene Nahrung.



Diese Auswirkungen auf das Selbst können aus gewissen Jenseitsmythen über das Jüngste Gericht, die Schicksalswahl sowie den Reinkarnationszyklus herausgelesen werden<sup>21</sup>. In Apol. 40e-41d meint Sokrates, falls es ein Jenseits bzw. etwas nach dem Tod gäbe, dann auch eine Art Jüngstes Gericht, und so gäbe es für den guten Menschen kein Übel, weder im Diesseits noch im Jenseits. Ebenso spricht er in Gorg. 523a-527a von einem Jüngsten Gericht und einem Kreuzweg, wodurch die gerechten bzw. guten Menschen nach dem Tod auf die Insel der Seligen gelangen und dort ein Leben ohne Übel, in vollkommener Glückseligkeit führen, während die ungerechten bzw. schlechten Menschen zur Strafe ins Gefängnis des Tartaros gesteckt werden. Diese Strafe diene der Besserung der Seelen, was jedoch nur durch Schmerz und Leid möglich sei. Wer unheilbar schlecht sei, müsse unablässig Strafe mit grösstem Leid verbüssen, auch zur Abschreckung anderer Seelen. In Leg. 903b-905b, wo Schilderungen zum Diesseits und Jenseits gemischt werden, findet sich ebenfalls eine ausgleichende Gerechtigkeit und Zuweisung des passenden Orts aufgrund einer göttlichen Ordnung, wonach das Gute in der Seele immer nütze, das Schlechte hingegen immer schade. Folglich müssen auch hier die schlechten Seelen in den Hades absteigen, und werden die guten Seelen an einen guten Ort versetzt, durch göttliche Arete selber göttlich geworden. Und auch in Ep. VII 335a-c ist die Rede davon, dass die Seele unsterblich sei, über den Tod hinaus etwas von ihren Taten mitnehme und nach dem Tod gerichtet werde, wobei ungerechte und schlechte Seelen die grössten Strafen zu befürchten hätten.

In Phd. 80e-82c gehen die philosophischen und guten Seelen nach dem Tod rein zum Göttlichen über, nicht-philosophische und schlechte Seelen dagegen unrein in den Tod und irren daher zur Strafe als Schattengeister auf der Erde umher, bis sie irgendwann wiedergeboren werden. In a.a.O. 107c-108c und 113d-115a wird dies weitergeführt, wo man liest, Arete und Erkenntnis hätten irgendeine Auswirkung auf die unsterbliche Seele, die sie über den Tod hinaus auch ins Jenseits mitnehme, und wovon ihr weiteres Schicksal abhängen. Auch hier steigen gute Seelen an einen reinen Ort auf, und gute philosophische Seelen sogar noch weiter an den schönsten Ort. Seelen, die ein mittelmässiges Leben geführt haben, müssen sich läutern und Busse tun für ihre schlechten Taten, erhalten aber auch Belohnung für ihre guten Taten.

---

<sup>21</sup> Die Darstellungen der Schicksalswahl, des Jüngsten Gerichts und des Reinkarnationszyklus' im Wagengleichnis des *Phaidros* (vgl. 248c-249d) scheinen sich dazu allerdings nicht zu eignen, da es sich, wie bereits gezeigt, bei den Seelenwagen vermutlich nicht um die unsterbliche Seele bzw. das Selbst handelt, sondern das Gleichnis vorwiegend einer Betrachtung der drei Seelenorgane im Diesseits dient, als verschiedene Triebkräfte oder Zugrichtungen, deren funktionalen Verhältnisse zueinander sowie des Menschen als Mischwesen von Tierischem und Göttlichem, wenn auch ausdrücklich losgelöst vom Leib, i.e. auf die psychischen Verhältnisse und Vorgänge beschränkt. Bei der Begründung einer wie beim Wagengleichnis metaphorischen Lesart aller Jenseitsmythen werden diese Stellen des *Phaidros* jedoch ebenfalls miteinbezogen.

Schlechte Seelen steigen dagegen in den Tartaros hinab, wo sie bis zu ihrer Entlassung Strafe erwartet, und unheilbare Seelen für immer bleiben müssen. Vergleichsweise ausführlich präsentiert sich der Jenseitsmythos in Rep. 613a-621b. Durch die Götter gebe es eine ausgleichende Gerechtigkeit im Leben oder nach dem Tod für den gerechten und guten Menschen und unter anderem Vorzeichen entsprechend für ungerechte und schlechte Menschen. Nach dem Tod folge das Jüngste Gericht, wo entschieden wird, ob man die tausendjährige Wanderung nach oben durch den Himmel antreten darf, einem Ort der Schönheit, in Wohlergehen und mit zehnfacher Belohnung der guten Taten, oder ob man nach unten in eine Art läuterndes Fegefeuer absteigen muss, mit Tausend Jahren Leid und zehnfacher Strafe selber zugefügten Leids. Unheilbare werden wiederum in den Tartaros hinabgeworfen als Ort fortwährender Strafe und Leids. Alle anderen dürfen ein neues Leben auf der Erde wählen<sup>22</sup>.

Eher als eine wörtliche scheint auch bei diesen Jenseitsdarstellungen eine metaphorische Interpretation angebracht zu sein, wonach Platon damit je nach Kontext bestimmte Aspekte des diesseitigen Lebens betrachtet und illustriert, verpackt in Mythen und unter weit umfassenderen zeitlichen Bedingungen als im irdischen Leben, um die Wirkung dramatisch zu verstärken und die Bedeutung gewisser Aussagen hervorzuheben. Beispielsweise bringt er mit der Hierarchie der Lebensformen im Reinkarnationszyklus (vgl. Phd. 81e-82c; dazu auch Phdr. 248c-e; Tim. 42b-d, 90e-92c) die Hierarchie der menschlichen Güter und Lebensweisen zum Ausdruck sowie mit der Transmigration im Reinkarnationszyklus<sup>23</sup> und der Schicksalswahl der Seelen im Jenseits (vgl. Rep. 616b-621b; ebenfalls Phdr. 248c-249d) vermutlich die Variabilität der psychischen Verhältnisse und die entsprechende Eigenverantwortung. Für eine solch metaphorische Deutung spricht u.a. der Umstand, dass die Schilderungen des Jenseits an mehreren Stellen relativiert werden. So heisst es in Apol. 40e und 41c, es handle sich um das, was gesagt werde (τὰ λεγόμενα), was mit „wenn es wahr ist“ (vgl. a.a.O. 41a und 41c)<sup>24</sup> nochmals verstärkt wird. Ähnlich liest man einleitend in Phd. 107c „man sagt“ (λέγεται), und auch hier etwas später in a.a.O. 114cf., dass es sich tatsächlich so verhält, soll ein vernünftiger

---

<sup>22</sup> Das Jüngste Gericht und die ausgleichende Gerechtigkeit durch die Götter werden zuvor bereits an zwei Stellen angedeutet: In Rep. 330d-331a ist zu lesen, wer ein gerechtes und gutes Leben führe, müsse keine Angst haben vor dem Tod und danach drohender Strafe. Ebenfalls sagt Sokrates in a.a.O. 540b, dass die Philosophenregenten nach getaner Arbeit für die Gemeinschaft im Jenseits die Insel der Seligen bewohnen könnten.

<sup>23</sup> I.e. der Wechsel der Lebensform von einem irdischen Leben zum anderen, innerhalb der menschlichen, aber auch zwischen menschlichen und tierischen Lebensformen.

<sup>24</sup> εἰ ταῦτ' ἔστιν ἀληθές.

Mensch nicht behaupten, dass es jedoch so oder so ähnlich sein könnte, sei ein schönes Wagnis zu glauben<sup>25</sup>.

Auch gewisse, in den Jenseitsmythen verwendete Metaphern legen eine metaphorische Lesart nahe, wie die oben besprochene Nahrungsmetaphorik (vgl. Phd. 107cf.) oder die Vertikalmetaphorik vom erkenntnisbedingten Aufstieg von unten nach oben und bei mangelnder Erkenntnis ebenso ein entsprechender Abstieg. So steigen die guten Seelen durchgehend in den Himmel auf, und die schlechten Seelen in den Tartaros bzw. Hades hinab. Zudem scheinen die Jenseitsmythen zuweilen ironisch durchbrochen zu werden, was ebenfalls auf einen spielerischen Ansatz und damit auf eine metaphorische Deutung verweisen könnte. Beispielsweise sind die zum Teil sehr genauen Darstellungen der Verhältnisse im Jenseits auch ironisch lesbar. Dazu zählen die genaue Rangfolge von Lebensformen im Reinkarnationszyklus (vgl. Phd. 81e-82c; dazu auch Phdr. 248c-e; Tim. 42b-d, 90e-92c) sowie die Zahlangaben bzgl. den Zeitdimensionen und Gesetzmässigkeiten bei Strafe und Belohnung, der Jenseitswanderung und der Beschaffenheit des Jenseits in Rep. 615a-c und 616b-617d, ähnlich wie bei den Zahlangaben zu den Zeitdimensionen und Gesetzmässigkeiten der Jenseitszyklen in Phdr. 248e-249b. Aufgrund des beschränkten menschlichen Erkenntnisvermögens können gerade solche Aussagen über das Jenseits als einer der dem Menschen unbekanntesten Bereiche mit aller Wahrscheinlichkeit nicht wörtlich genommen werden<sup>26</sup>.

In Gorg. 523a und bestätigt in 524af. und 526d meint Sokrates zwar, das Vorgetragene sei kein Mythos (μῦθος), sondern eine Rede (λόγος) bzw. die Wahrheit, doch ist dies wohl kaum wörtlich zu nehmen. Sokrates zeichnet sich ja gerade durch seine menschliche Weisheit aus (vgl. Apol. 20df.), in welcher er eben erkannt hat, dass er nichts weiss bzw. sein Wissen nicht viel wert hat (vgl. a.a.O. 23af.; Tht. 150cf.). Dies betrifft auch den Tod, worüber er in Apol. 29af. sagt, dass niemand wisse, was der Tod sei, so dass man lediglich Hypothesen oder Ahnungen darüber haben könne. Wie könnte er also im *Gorgias* behaupten, die Wahrheit darüber zu wissen? Diese Äusserung ist wohl ironisch zu verstehen<sup>27</sup>, wonach er das Vorgetragene in wörtlicher Bedeutung eben gerade nicht mit Gewissheit weiss, aber vielleicht dennoch etwas anderes erkannt hat, das er mit diesem Mythos metaphorisch zum Ausdruck

---

<sup>25</sup> τὸ μὲν οὖν ταῦτα δισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελέλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί: ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἅττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκίσεις, ἐπεὶ περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὔσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν. καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ.

<sup>26</sup> Solche Ironie stellt möglicherweise auch einen kritischen Kommentar dar zu Jenseitsdarstellungen anderer und zu deren anmassenden Beanspruchung eines Wissens über einen dem menschlichen Erkenntnisvermögen unzugänglichen Bereich.

<sup>27</sup> Vielleicht gerade als Hinweis auf eine metaphorische Lesart und, um mit diesem Widerspruch evtl. zum Nachvollzug anzuregen.

bringen will. Schliesslich wird der Er-Mythos in Rep. 614b ausdrücklich eine Erzählung (*ἀπόλογος*) genannt und in a.a.O. 621b ein Mythos. Desgleichen wird einleitend in Leg. 903b von einem Mythos gesprochen. Aufgrund des Dargelegten scheint man bei diesen Jenseitsdarstellungen davon ausgehen zu können, dass alles über die metaphorische Bedeutung Hinausgehende mythische und dramatische Auskleidung ist, u.a. vielleicht auch, um gerade gewisse Hinweise zu einer metaphorischen Interpretation zu platzieren. Ob Platon wirklich an ein Jenseits mit Jüngstem Gericht, Schicksalswahl und einem Reinkarnationszyklus glaubte, und falls ja, wie das seiner Ansicht nach tatsächlich ausgesehen haben soll, sowie, ob am Ende für den Philosophen gar ein Austreten aus diesem Zyklus möglich wäre, indem er gleichsam ein von aller irdischen Bindung befreiter Gott würde<sup>28</sup>, ist aus seinen Schriften nicht sicher zu erschliessen und bleibt offen.

Metaphorischen gelesen scheint Platon mit den genannten Jenseitsmythen u.a. darzustellen, dass die Ausrichtung der Seele und die Lebensführung Auswirkungen auf das Selbst haben, ob zum Guten oder Schlechten, erkennbar an den unterschiedlichen Schicksalen der unsterblichen Seelen im Jenseits und allfälligen Folgen im nächsten irdischen Leben. Wie in Gorg. 524d-525a besonders hervorgehoben wird, erfahren die Seelen durch ihre Lebensführung Veränderungen, die auch im Jenseits noch sichtbar sind. Auch nach dem Tod und somit nach der Loslösung von allem Leiblichen und Irdischen sind im Jenseits Unterschiede der Seelen auszumachen. Zum einen werden die Seelen am Jüngsten Gericht unterschieden in gerechte bzw. gute und ungerechte bzw. schlechte Seelen. „Gerecht“ bzw. „gut“ und „ungerecht“ bzw. „schlecht“ sind hier wohl auf diese Veränderung der Seele bzw. des Selbst zu beziehen und nicht auf die Ordnung der Seelenteile. Denn innerhalb der Jenseitsmythen sind die unsterblichen Seelen ja getrennt von ihren ehemals irdischen Bindungen, wodurch auch keine inneren Konflikte mehr zwischen höheren Interessen und niederen Lüsten und Begierden entstehen, so dass die gute innere Ordnung sowie innere Gerechtigkeit sozusagen überflüssig bzw. sinnlos werden. Arete als gute innere Ordnung und innere Gerechtigkeit machen bei Platon nur Sinn im irdischen Dasein, mit innerem Pluralismus und innerem Widerstreit<sup>29</sup>. Zum anderen weisen die unsterblichen Seelen im Jenseits aufgrund ihres verstrichenen Lebens Unterschiede im Verhalten auf, obschon sie von allen leiblichen und irdischen Beeinflussungen sowie eben auch

---

<sup>28</sup> Angedeutet vielleicht in Phd. 114c, wo die philosophischen Seelen fortwährend leiblos leben und zum schönsten Ort aufsteigen, sowie in Leg. 904df., wo gewisse Seelen durch göttliche Arete selber göttlich werden können.

<sup>29</sup> Andererseits könnte man in diesen Zuschreibungen auch gerade einen weiteren Hinweis auf eine metaphorisch-diesseitige Interpretation der Jenseitsmythen sehen. Der unsterblichen Seele wäre dann aber nicht das Selbst des Menschen gleichzusetzen, sondern würde diese die gesamte Psyche, d.h. Selbst und Seelenorgane, abbilden, um sie wie beim Wagengleichnis isoliert zu betrachten, wobei jedoch ausser im Wagengleichnis die Verhältnisse unter den verschiedenen Seelenteilen nicht thematisiert werden.

von den Seelenorganen und damit von innerer Pluralität und innerem Widerstreit befreit sind. Dies zeigt sich in der Bereitschaft zur Läuterung durch Strafe im Tartaros, welche einige Seelen nicht aufbringen und daher als unheilbar bezeichnet werden, so dass sie fortwährend Strafe ertragen müssen, während andere Seelen sich zu läutern vermögen und irgendwann aus der Strafe entlassen werden (vgl. Gorg. 525a-c; Phd. 113d-114c; Rep. 614c-616a). Und auch in der Schicksalswahl des Er-Mythos verhalten sich die Seelen unterschiedlich, der Erfahrung ihres früheren Lebens gemäss (κατὰ συνήθειαν τοῦ προτέρου βίου, vgl. Rep. 620a). So verfügen einige Seelen bei der Wahl des zukünftigen Lebens über ein besseres Urteilsvermögen als andere, obwohl alle grundsätzlich dieselbe Ausgangslage haben<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Wie bereits erwähnt spielt nicht einmal die zugestellte Reihenfolge eine Rolle (vgl. Rep. 619b), da es weit mehr Lebensformen zur Auswahl als wählende Seelen gibt (vgl. a.a.O. 618a), so dass auch der Letzte ein gutes Leben wählen kann, wenn er mit Vernunft wählt.

### 3. Selbsttäuschung und Wahrhaftigkeit

In der Betrachtung der philosophischen Lebensweise bzw. des guten Lebens bei Platon hat sich gezeigt, dass dem typische, verbreitete Selbsttäuschungen im Wege stehen können. Selbsttäuschungen sind unvereinbar mit der radikalen Wahrhaftigkeit der Philosophie und verhindern dadurch das Streben nach dem wahrhaft Guten. Für ein gutes Leben sind Selbsttäuschungen also zu überwinden, und damit dies möglichst zuverlässig und beständig gelingen kann, muss man verstehen, was Selbsttäuschungen sind, was ihre Bedingungen sind, was dahinter steht, wie sie ablaufen etc. Auch solche Erkenntnisse über Selbsttäuschungen gehören somit zu den für den philosophischen Aufstieg Platons notwendigen Aspekten der Selbsterkenntnis. Auf Grundlage des platonischen Werks und der behandelten Beispiele soll nun also untersucht werden, wie man Selbsttäuschungen bei Platon verstehen könnte<sup>1</sup>. Hierzu dienen folgende Fragen als Orientierung:

1. Wie können Selbsttäuschungen gemäss Platons Psychologie möglich sein? Wie sieht der Selbsttäuschungsvorgang aus?
2. Was sind die Bedingungen von Selbsttäuschungen, insbesondere die Gründe?
3. Wie können Selbsttäuschungen überwunden oder vermieden werden?

Wie bereits besprochen wurde, liegen Selbsttäuschungen immer eine Motivation und Intention zugrunde, so dass sie unmittelbar reversibel sind. Man täuscht sich aus bestimmten Gründen selber über etwas, könnte es aktuell jedoch besser wissen. Dies ist u.a. an Platons Haltung der Eigenverantwortung erkennbar, wodurch seine bzw. Sokrates' zahlreichen Aufrufe zur philosophischen Lebensweise, zu Erkenntnissuche, Bildung von Arete und Selbsterkenntnis, eben auch als Überwindung gewisser Selbsttäuschungen, erst Sinn machen. Bei intersubjektiver Täuschung, wenn jemand einen anderen täuscht, sind Täuschender und Getäuschter zwei verschiedene Personen. Der Täuschende kennt den wahren Sachverhalt oder weiss zumindest um die Falschheit des vorgetäuschten Sachverhalts und täuscht eine andere Person absichtlich, die den wahren Sachverhalt nicht kennt oder nicht um die Falschheit des vorgetäuschten Sachverhalts weiss. Anders sieht das bei der Selbsttäuschung aus. Hier täuscht

---

<sup>1</sup> Zwar findet gemäss Beier (2010, S. 7) in der antiken griechischen Philosophie noch keine systematische und umfassende Auseinandersetzung mit Selbsttäuschung statt, so auch nicht bei Platon, doch wie in dieser Arbeit bisher und noch im Folgenden gezeigt wird, gibt es in Platons Werk zahlreiche Stellen, aufgrund derer sich wertvolle Einsichten zur Selbsttäuschung ergeben. Dabei scheinen bereits bei Platon einige Elemente vorhanden zu sein, die auch noch in zeitgenössischen Ansätzen eine entscheidende Rolle spielen.

man sich selbst. Täuschender und Getäuschter scheinen zusammenzufallen. Aber wie kann man gleichzeitig etwas glauben und nicht glauben? Bei Platon lässt das menschliche Wahrnehmen, Meinen, Denken und Verhalten so einen Widerspruch nicht zu. Dasselbe könne nicht gleichzeitig Entgegengesetztes tun oder erleiden (vgl. Rep. 436b)<sup>2</sup>. Dasselbe kann also weder etwas meinen oder wahrnehmen und gleichzeitig dessen Negation oder gar Gegenteil meinen oder wahrnehmen<sup>3</sup>, noch kann es bewusst die Absicht haben, sich selbst zu täuschen, und gleichzeitig diese Absicht nicht haben oder so tun, als wüsste es nichts davon<sup>4</sup>. Gerade die Unkenntnis der Falschheit des Täuschungsinhalts und die Unkenntnis der Täuschungsabsicht auf Seite des Getäuschten sind notwendige Bedingungen einer erfolgreichen Täuschung. Gemäss Soph. 228c verkenne bzw. irre jede Seele in allem unfreiwillig<sup>5</sup>. Die Kenntnis sowohl des inhaltlichen Widerspruchs als auch der Täuschungsabsicht verunmöglichen folglich jeden Versuch einer Selbsttäuschung oder lösen eine bereits bestehende auf. Eine solche Kenntnis ist immer erst im Nachhinein, im Rückblick möglich. Notwendige Voraussetzung einer derart intentionalen Selbsttäuschung ist also das Vorhandensein von Unbewusstem, d.h. von unbewussten psychischen Inhalten und Vorgängen. Wenn man von einer sich selbst immer und vollständig transparenten Einheit der Psyche ausgeht, ist eine solch intentionale Selbsttäuschung unmöglich.

Zur weiteren Klärung dient die Unterscheidung zwischen der Inhaltsebene, dem inhaltlichen Gegenstand, und der Prozessebene von Selbsttäuschungen, den strukturellen Vorgängen und zeitlichen Abläufen. Selbsttäuschungen können einen beliebigen Gegenstand haben. Sie können sich auf einen selbst, eine oder mehrere andere Personen oder aber irgendeinen anderen Sachverhalt beziehen. Dabei scheinen Selbsttäuschungen immer zwei gegenläufige inhaltliche Tendenzen zugrunde zu liegen, eine gewisse innere inhaltliche Divergenz, ein innerer Widerspruch oder gar innerer Konflikt, wovon eine Seite nach dem Wahren, die andere Seite nach Vermeidung des Wahren bzw. nach etwas Falschem ausgerichtet ist. Denn, wenn alles in einem unproblematisch einheitlich und harmonisch übereinstimmt,

---

<sup>2</sup> δῆλον ὅτι ταὐτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτόν οὐκ ἐθελήσει ἄμα.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch Meles (2001, S. 6f.) statisches Paradox, innerhalb seiner zeitgenössischen, nicht auf Platon fussenden Theorie, die allerdings Selbsttäuschungen als nicht-intentionales Phänomen, als Ergebnis von Verzerrungsprozessen und Wahrscheinlichkeitskalkülen zu erklären versucht: „And, it is claimed, this is not a possible state of mind: the very nature of belief precludes one's simultaneously believing that *p* is true and believing that *p* is false. Thus we have a *static* puzzle about self-deception: self-deception, according to the view at issue, requires being in an impossible *state of mind*.“

<sup>4</sup> Vgl. Meles (a.a.O., S. 8) dynamisches Paradox: „The challenge is to explain how self-deception in general is a psychologically possible process. If self-deceivers intentionally deceive themselves, one wonders what prevents the guiding intention from undermining its own effective functioning. And if self-deception is not intentional, what motivates and directs processes of self-deception?“

<sup>5</sup> ἀλλὰ μὴν ψυχὴν γε ἴσμεν ἄκουσαν πᾶσαν πᾶν ἀγνοοῦσαν.

besteht wohl auch kein Bedarf nach Selbsttäuschung. Aufgrund dessen liegt der Bezug zu Platons Seelenmodell mit innerem Pluralismus und innerem Widerstreit nahe. Selbsttäuschungen wären demgemäss als Bestandteil innerer Konflikte zu verstehen und würden sich auf der Prozessebene so gestalten, dass sich sozusagen zwei Parteien des Seelengefüges gegenüberstehen, und mittels Selbsttäuschung der einen Seite zur Durchsetzung verhelfen, während die andere überdeckt oder weggedrängt wird.

Das Logistikon als Ganzes ist bei Platon das Lernbegierige und Weisheitsliebende (φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον, vgl. Rep. 580d-581b) und somit auf Erkenntnis und Wahrheit ausgerichtet, was jeder Intention einer Selbsttäuschung fundamental entgegensteht. Sofern der Nous als vernünftige Unterinstanz angemessen aktiv ist, kann der Ursprung von Selbsttäuschungen wohl nicht im Logistikon liegen, da sich Unwahrheit nicht mit der Funktion des Nous vereinbaren lässt. Allerdings scheint die Dianoia ein neutrales Instrument zu sein, das auch für andere Zwecke als Erkenntnis gebraucht werden kann. Die Dianoia kann demnach sehr wohl an einer Selbsttäuschung beteiligt sein, und scheint sogar beteiligt sein zu müssen, denn in einer Selbsttäuschung sind immer auch solcherart Verstandesprozesse beteiligt, indem eine Unwahrheit sozusagen „zurecht berechnet“ wird und neue Informationen darin eingebaut, „miteinberechnet“ werden müssen. Als neutrales Instrument scheint die Dianoia jedoch nur das Mittel der Selbsttäuschung zu sein, nicht deren Ursprung. Dieser ist also in einem oder beiden der anderen Seelenteile Epithymetikon und Thymoeides zu finden, wobei sich nachfolgend zeigen wird, dass dafür nur das Epithymetikon unter evtl. Mithilfe des Thymoeides in Frage kommt.

Platon bezeichnet Nachdenken wiederholt als eine Art inneres Gespräch bzw. Gespräch mit sich selbst. In Tht. 189ef. meint Sokrates, unter Denken (διανοεῖσθαι) verstehe er ein Gespräch, das die Seele mit sich selbst führe<sup>6</sup>, indem sie mit sich selbst diskutiere, sich selbst frage und antworte, bejahe und verneine<sup>7</sup>. Beinahe identische Formulierungen finden sich in Soph. 263e-264b, wo das Nachdenken inneres Gespräch der Seele mit sich selbst ohne Stimme genannt wird<sup>8</sup>, auch hier durch Bejahung und Verneinung (φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν), woraus schliesslich eine Meinung resultiere (δόξα διανοίας ἀποτελεύτησις). In diesem Zusammenhang scheinen auch Rep. 554d zu stehen, wo es heisst, man könne sich selbst mittels Verstands überzeugen<sup>9</sup>,

---

<sup>6</sup> λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ.

<sup>7</sup> διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα.

<sup>8</sup> ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια. Erneut in 264a: διάνοια αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος.

<sup>9</sup> πείθων ὅτι ἄμεινον λόγῳ.



und Leg. 727d, wo der Athener davon spricht, dass man seine Seele besser machen könne, indem man sie belehre (διδάσκων) und in falschen Annahmen wiederlege (ἐλέγχων). Gemäss Platons Seelenmodell könnte nun dieser innere Dialog u.a. als Metapher für das Austragen des inneren Widerstreits gelesen werden. Sich selbst Fragen und Antworten, Bejahen und Verneinen, Überzeugen, Belehren oder Widerlegen können dabei als Beurteilungs-, Entscheidungsfindungs- und potentielle Erkenntnisprozesse betrachtet werden, worin sich mindestens zwei Parteien gegenüberstehen bzw. zur inneren Auseinandersetzung miteinander konfrontiert werden<sup>10</sup>. Bei der Selbsttäuschung wird nun diese innere Auseinandersetzung im philosophischen Sinne nicht aufrichtig und angemessen geführt, d.h., bis man sich der Wahrheit soweit angenähert hat, wie es möglich ist, oder bleibt gar gänzlich aus, da eben ein anderes Interesse als Wahrheitsfindung vorherrscht. Auf das dreigestaltige Fabelwesen bezogen (vgl. Rep. 588b-592b) schenkt man dem inneren Menschen sozusagen kein, nicht hinreichend oder nur auf eine sehr selektive, beschränkte Art Gehör, wendet die Aufmerksamkeit den lauterer Stimmen und dem heftigeren Drängen der inneren Tiere zu, d.h. beiden Tieren oder nur dem vielköpfigen Hybriden bzw. einem seiner Köpfe, und folgt dem, obwohl die eudaimonistische Dignität und Notwendigkeit des inneren Menschen beim geringsten Hinschauen offenbar würden<sup>11</sup>, und dessen leise Stimme gehört wie auch damit zumindest ein gewisses Mass an Wahrheit gesehen werden könnten. Demzufolge beruhen auch Selbsttäuschungen letztendlich auf innerpsychischen Entscheidungsprozessen und Ordnungshandlungen und sind eine Art selektive Aufmerksamkeit und inneres Wegschauen, eine nahezu ausschliessliche Beachtung eines oder beider inneren Tiere sowie Unterdrückung, Missachtung und Missbrauch des Logistikon, welches den inneren Tieren etwas entgegenzusetzen hätte.

Mit solcher Negation oder Ignoranz des Logistikon scheint nun die gemäss Platons Seelenmodell auf der Prozessebene grundsätzliche Bestimmung von Selbsttäuschung zu finden zu sein, die allen konkreten Selbsttäuschungen zugrunde liegt. Das bedeutet, unabhängig davon, was auf der Inhaltsebene der konkrete Gegenstand sein mag, ist Selbsttäuschung auf der Prozessebene immer mangelnde Selbsterkenntnis, eine Täuschung über sich selbst bzw. über die eigene Psyche, indem ein Bestandteil des psychischen Gefüges ausgeblendet oder verkannt wird, indem man sein Inneres nicht so weit erkennt, wie es möglich wäre, als eine Art innere

---

<sup>10</sup> Wie Karl (2010, S. 219-223) dargelegt hat, spielt dieses innere Zwiegespräch beispielsweise im ethischen Handeln eine entscheidende Rolle, indem man sich in Distanz zu seinem Tun mit seinem idealen Selbstverständnis konfrontiert und in dieser reflektierenden Selbstbewertung sozusagen seinem Gewissen Rechenschaft ablegt, um so in Übereinstimmung mit sich selbst zu gelangen.

<sup>11</sup> Denn gemäss Rep. 505d genüge niemandem nur das scheinbar Gute, sondern vielmehr suche eigentlich jeder das wahrhaft Gute und verachte den Schein.

Blindheit bzw. „sich selbst nie zu (er)kennen“ (μηδαμῇ γινώσκειν αὐτόν) und Gegenteil (τοῦναντίον πάθος / τοῦναντίον) des delphischen „Erkenne dich selbst“ wie in Phil. 48cf. Ebenso bedeutet das, Selbsttäuschung ist auf der Prozessebene eine Form mangelnder Arete, als schlechte innere Ordnung wie auch als mangelnde Erkenntnis des Guten, sowie mangelnde Arete immer auch verbunden mit Selbsttäuschung, da eine schlechte innere Ordnung und mangelnde Erkenntnis des Guten immer auch mit Negation oder Ignoranz des Logistikon und somit dieser Täuschung über sich selbst zu tun hat. Die Überwindung von Selbsttäuschungen wäre folglich auf der Prozessebene zu bestimmen als Erkenntnis, Akzeptanz und angemessene Nutzung des Logistikon, nichts anderes also als Selbsterkenntnis bzw. ein gewisser Aspekt derselben sowie ein Bestandteil der Bildung von Arete<sup>12</sup>.

In diesem Sinne können Selbsttäuschungen verstanden werden als epistemisch-motivationales Defizit, i.e. eine epistemisch-motivationale Mangelhaftigkeit, Unterlassung oder Passivität<sup>13</sup>. Dabei handelt es sich immer um mindestens zwei sich widersprechende Propositionen, die einem beide grundsätzlich verfügbar sind, eine jedoch aus bestimmten Gründen bevorzugt, und die andere negiert, unterdrückt oder ignoriert wird. Man hört im inneren Widerstreit sozusagen ausschliesslich auf *eine* Seite, ohne sie genügend zu hinterfragen, lässt sich gleichsam blind überreden, ohne die Gegenseite anzuhören, die erstere vielleicht einschränkt oder ihr widerspricht. Man macht sich etwas vor, täuscht sich über etwas hinweg, obschon man es besser wissen könnte, verzichtet auf Kritik, einer sich aufdrängenden inneren Tendenz folgend oder gar gehorchend, unter Ausblendung alles Gegenläufigen. Man entscheidet sich etwas zu glauben, obwohl man nicht genügend gute Gründe dafür hat, umgeht so eine genauere Prüfung und Auseinandersetzung mit der Sache und täuscht sich damit über deren mögliche Falschheit hinweg, weil man gerne hätte, dass sie wahr ist.

---

<sup>12</sup> Selbsttäuschungen werden somit immer auch mit Selbsterkenntnis überwunden, ein weiterer Fortschritt in der Selbsterkenntnis hingegen ist nicht immer die Überwindung einer Selbsttäuschung, sondern kann auch lediglich das Erkennen bisher unbekannter Aspekte sein, ohne dass dem eine Selbsttäuschung entgegensteht. Vgl. dazu auch Hardy (2011, S. 353-359), der Selbsttäuschungen bei Platon als Beeinträchtigungen von Selbsterkenntnis und in diesem Zusammenhang Selbsterkenntnis als Überwindung solcher Beeinträchtigungen mittels Selbstdistanzierung versteht: „Die Aufklärung von Irrtümern und Täuschungen über die allgemeinen, vorrangigen Handlungs- und Lebensziele spielt in der Selbsterkenntnis eine entscheidende Rolle.“

<sup>13</sup> Vgl. dazu auch Beier (2010), die Selbsttäuschung in ihrem zeitgenössischen, nicht auf Platon bezogenen Ansatz als Privation versteht, als Verfehlen oder Abweichen von einer Norm in Form eines Mangels an epistemischen Tugenden, i.e. epistemische Gründlichkeit und Sorgfältigkeit bzw. Akkuratheit, als motivierte epistemische Inkonsistenz sowie verhinderte Selbstbestimmung, wobei man einer als unangenehm empfundenen Wahrheit ausweicht und sich etwas einredet, wovon man irgendwie weiss oder ahnt, dass es falsch ist. Dazu auch Hardy, 2011, S. 402: „Selbsttäuschungen über die eigenen vorrangigen Ziele stellen sich ein, wenn man die Fähigkeit, die eigenen Meinungen und Motive unter den jeweils bestmöglichen, eigenverantwortlichen Bedingungen des Nachdenkens zu prüfen, vernachlässigt. In einer Selbsttäuschung bildet das Urteilen und Wollen an der Oberfläche einen klaren und verständlichen Zusammenhang und enthält doch einen Irrtum, den man unter besseren Bedingungen des Nachdenkens korrigiert hätte.“

Durch Selbsttäuschungen entscheidet man sich also, das in irgendeiner Weise Angenehme oder Angenehmere zu glauben bzw. das Unangenehme oder Unangenehmere nicht zu glauben. Selbsttäuschung scheint somit die Wahl des Angenehmen und Vermeidung oder Minderung des Unangenehmen zu sein mittels epistemischer Nachlässigkeit in einer Situation, in welcher diese Wahl bei genauerer Prüfung umgekehrt ausfallen könnte oder würde. Wahrhaftigkeit bedroht eine solche Wahl des Angenehmen und wird daher verhindert. Dem Phänomen der Selbsttäuschung liegt demnach Platons Unterscheidung von Angenehmem und Gutem zugrunde, wobei das wahrhaft Gute eben offenbar meist nicht das sogleich Angenehme, sondern zunächst unangenehm ist. Auf der allgemeinen Inhaltsebene scheint folglich jede Selbsttäuschung immer auch eine Selbsttäuschung über das Gute zu sein, indem man fälschlicherweise das für wahr und gut hält, was angenehm, für falsch und schlecht hingegen, was unangenehm ist, und somit das bloss scheinbar Gute fälschlicherweise für das wahrhaft Gute<sup>14</sup>. Zwar kann das derart für gut Gehaltene zufälligerweise auch einmal wahrhaft gut sein, nur hat man es nicht als solches erkannt, da man dem eben nicht weiter nachgehen, es nicht genauer prüfen will und sich so auf den Schein beschränkt statt nach grösstmöglicher Wahrhaftigkeit zu streben. Auch dann hält man es fälschlicherweise für wahrhaft gut, da eben auf epistemisch nachlässige, unangemessene Weise.

Auf der Inhaltsebene von Selbsttäuschungen sind also drei Aspekte zu unterscheiden:

- der allgemeine, übergeordnete Gehalt, d.h. fälschlicherweise das Angenehme, scheinbar Gute für das wahrhaft Gute und das Unangenehme für das Schlechte zu halten,
- der propositionale Gehalt, i.e. der konkrete Inhalt einer Selbsttäuschung, und
- der epistemische Status der Proposition, d.h., ob es sich gemäss Platons epistemischem Spektrum um vollkommenes Wissen, Erkenntnis, wahre Meinung, falsche Meinung oder Unwissen handelt.

Neben dem konkreten, als angenehm bewerteten Gehalt zielen Selbsttäuschungen immer auch auf den epistemischen Status einer Proposition ab. In der Selbsttäuschung wird einer Ansicht fälschlicherweise ein höherer epistemischer Status zugeschrieben, als ihr zusteht. Man wiegt sich in falscher Gewissheit, indem eine Ansicht für wahr gehalten bzw. ihre mögliche oder tatsächliche Falschheit negiert oder ignoriert wird, obwohl deren Wahrheit bei der geringsten

---

<sup>14</sup> Dies könnte in Phd. 83b-e angedeutet sein, wo man liest, die Seele werde durch Lust oder Unlust an den Leib gebunden und glaube dadurch, das durch den Leib Wahrgenommene, i.e. Lust und Unlust, sei wahr, wobei die Ursache heftiger Lust oder Unlust für das Deutlichste und Wahrste gehalten werde. Vgl. dazu auch Rep. 493a-c, wo der Menge nur wahr und gut zu sein scheine, woran sie Vergnügen finde, woran sie hingegen kein Vergnügen finde, sei für sie falsch und schlecht, und a.a.O. 505b, wo man liest, für „die vielen“ sei die Lust bzw. das Angenehme das Gute, nur für die wenigen Geistreicheren hingegen die Einsicht, ähnlich angedeutet auch in Phil. 52b.

Prüfung zumindest in Frage gestellt wäre. Selbsttäuschungen stellen also eine falsche, künstliche Gewissheit und Beruhigung her aufgrund epistemischer Nachlässigkeit, aufgrund fehlenden Zweifels, fehlender Prüfung, fehlender Offenheit und fehlender Suche, im Schein der Wahrhaftigkeit, welcher substantieller Bestandteil jeder Selbsttäuschung sein muss, um das Selbstbild eigener Wahrhaftigkeit und Rationalität aufrechtzuerhalten. Nicht nur auf der Prozessebene, sondern auch bzgl. des epistemischen Status' auf der Inhaltsebene sind Selbsttäuschungen somit immer mangelnde Selbsterkenntnis, und besteht deren Überwindung im auf den jeweils konkreten Gehalt bezogenen Selbsterkenntnisaspekt der sokratischen Erkenntnis des eigenen Nichtwissens, als Aufdeckung solch falscher Gewissheit. Auch hier bietet Sokrates mit seinem Elenchos das nachzuahmende Vorbild, indem er sich ständig selber prüft und Rechenschaft ablegt<sup>15</sup>. So wohne in ihm „dieser Mensch“, der ihn immer widerlege, und von dem er immer wieder Übles zu hören bekomme, wenn er von Dingen spreche, von denen er nicht wisse, was sie seien (vgl. Hipp. mai. 304cf.)<sup>16</sup>. Ohne diesen Elenchos beschränkt man sich auf die gemäss Prot. 352d-359a augenblicklich angenehmen, näherliegenden, jedoch kleineren, niederen Lüste des bloss vermeintlich Guten, statt die teilweise unangenehmen Kosten in Kauf zu nehmen für zukünftige, entfernter liegende, jedoch grössere und höhere Lüste des wahrhaft Guten.

Um etwas als unangenehm Bewertetes intentional negieren oder vermeiden zu können, muss man zumindest errahnen, dass es dasjenige gibt, was man negieren oder vermeiden will, und dass es irgendwie unangenehm sein könnte. Bei Selbsttäuschungen ist dieses Unangenehme entweder der wahre Sachverhalt, wodurch dem Inhalt der Selbsttäuschung widersprochen wird, oder aber die mögliche Falschheit dieses bevorzugten Inhalts, ohne Ahnung des wahren Sachverhalts. Obwohl der wahre Sachverhalt oder die mögliche Falschheit des Selbsttäuschungsinhalts unbewusst bleiben müssen, müssen sie sich also dennoch in

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu auch Hardy, 2011, S. 431-433: „Die sokratisch verstandene Rechenschaftgabe führt, mit anderen Worten, zu einer glücksentscheidenden Art von Selbsterkenntnis und gedanklicher Selbstbestimmung. [...] Wenn wir über uns selbst Rechenschaft geben und in eine gedankliche Distanz zu unseren Überzeugungen und Wünschen treten, so versuchen wir möglichst genau zu klären, was wir meinen, wenn wir davon sprechen, etwas zu wissen. Das eigene mentale Leben ausdrücklich zum Thema zu machen heisst das Zusammenspiel von Überzeugungen und Wünschen aus einer distanzierten Perspektive zu betrachten, in der wir auch mögliche, vermeidbare Irrtümer und Täuschungen berücksichtigen.“

<sup>16</sup> Karl (2010, S. 217-223) sieht darin das Gewissen, welches das eigene Handeln aufgrund des Selbstbegriffs und der Selbstansprüche beurteilt. Dabei handle es sich, in Anlehnung an Arendt (1989), um „Zwei-in-einem“, um eine eigene Dualität, eine Verdoppelung des Selbst, wobei man sich selbst gegenüber trete. Laut Karl teile man sich in ego und alter ego, das die Position eines anderen einnimmt, vor dem man sich selber rechtfertigt. Allerdings könnte man mit Platons Seelenmodell diese innere Rechtfertigung auch als einen Prozess unter den verschiedenen Seelenteilen betrachten, deren Ansprüche und Äusserungen auf Übereinstimmung mit dem Wunsch nach dem wahrhaft Guten geprüft werden, sozusagen mit dem mutmasslich übergeordneten Selbst als Richter, ohne innerlich einen fiktiven anderen abzuspalten.

gewissem Masse bereits zeigen und irgendwie erahnbar sein, bevor eine Selbsttäuschung zum Zuge kommen kann<sup>17</sup>. Solche Ahnung könnte durch den Nous gegeben sein, indem dieser trotz Einschränkung dennoch in einem minimalen Ausmass tätig ist, als eine Art leises inneres Gefühl oder sanfte intuitive Eingebung, ohne dass dem weiter nachgegangen wird. Da mit zunehmender Ahnung wohl auch bereits der besprochene Imperativ der Erkenntnis einsetzt, ist vermutlich davon auszugehen, dass dieses Unangenehme schon in kleinsten Ansätzen erahnt wird. Ist eine gewisse Grenze des Ausmasses und der Klarheit solcher Ahnung überschritten, und entwickelt sich die Ahnung in Richtung einer Erkenntnis, werden die psychischen Kosten einer Negation rasch übermässig gross. Die Wahrheit ist bei Platon nicht verhandelbar, sondern objektiv gegeben. Einmal erkannt, wenn auch vielleicht nur in negativer Weise, wenn also erkannt wird, dass etwas falsch ist oder sein könnte, lässt sie sich nicht mehr verbiegen. Ein derartiges Rückgängigmachen wäre mit grossem Aufwand verbunden und hätte erhebliche Folgen für das eigene Selbstbild bzgl. Rationalität, psychischer Einheit, Handlungsfreiheit, Sinngebung etc. Gemäss Imperativ der Erkenntnis in Kombination mit der beschränkten Willensfreiheit geht Erkenntnis bei Platon einher mit einem gewissen Kontrollverlust. Man ist der Wahrheit sozusagen ausgeliefert, wohin sie einen auch führen mag.

Zusammengefasst scheinen sich Selbsttäuschungen nach Platons Seelenmodell folgendermassen zu gestalten: In der hedonistischen Ausrichtung nach Mehrung von Angenehmem bzw. Lust und Vermeidung oder Minderung von Unangenehmem bzw. Unlust folgt das mutmassliche Selbst im inneren Widerstreit sozusagen blind dem Epithymetikon unter evtl. Mithilfe des Thymoeides, deren Sichtweise im Schein der Wahrhaftigkeit fälschlicherweise für wahr haltend, die Dianoia in eingeschränkter, selektiver Funktion dafür missbrauchend und den Nous ignorierend oder negierend, welcher folglich unterdrückt und im Unbewussten verborgen bleibt, dessen Stimme aber dennoch wenigstens ansatzweise gehört oder erahnt wird. Der Ursprung von Selbsttäuschungen liegt dabei im Epithymetikon mit evtl. Gehilfenschaft des Thymoeides bzw. in deren Bedürfnissen, der Urheber derselben ist das mutmassliche Selbst, und die „Täuschungsabsicht“ unbewusst-implizit enthalten in der genannten hedonistischen Ausrichtung, da dies bei Platon nie wahrhaft gut sein und daher nicht

---

<sup>17</sup> Vgl. auch die Wissensbedingung von Selbsttäuschungen bei Beier (2010, S. 27, 211-214), wonach zumindest eine Ahnung über den wahren Sachverhalt vorhanden sein muss, was als weiteres wesentliches Merkmal von Selbsttäuschungen die Unterscheidung erlaubt von Irrtümern, Zweifeln, Vergessen und Wunschenken. Mit dieser Ahnung des wahren Sachverhalts oder zumindest dessen Möglichkeit ist auch gemäss Beier eine Ahnung der Falschheit bzw. der möglichen Falschheit des Selbsttäuschungsinhalts verbunden: „Das Wissen um die Falschheit dieses Glaubens ist [...] latent vorhanden, denn nur die Tatsache, dass die Person wenigstens latent darum weiss, erklärt, warum sie es bewusst vermeidet, den ihr möglichen und sich aufdrängenden Schluss zu ziehen.“

in Wahrhaftigkeit verfolgt werden kann. Selbsttäuschungen sind somit ein Akt der misslungenen Selbstbestimmung.

Selbsttäuschungen in diesem Sinne sind an gewisse psychische Bedingungen geknüpft:

- innere Pluralität: funktionale und strukturelle Teilung der Psyche,
- innerer Widerstreit: ein gewisses, einander konkurrierendes Eigenleben der Seelenteile, daraus hervorgehende Psychodynamik und eben inhaltliche Divergenz,
- die Hierarchie zwischen Seelenorganen und Selbst als primärem Subjekt, als übergeordnetem Bewusstseins- und Entscheidungsträger, woraus die Möglichkeit eines zentral organisierten Selbstverhältnisses und innerer Selbstbestimmung folgt, und
- das Vorhandensein bewusster und unbewusster psychischer Inhalte und Vorgänge.

Alle diese Voraussetzungen scheinen in Platons Psychologie gegeben zu sein, und sie zu erkennen stellen eben für den philosophischen Aufstieg entscheidende Aspekte der Selbsterkenntnis dar, nicht zuletzt, um Selbsttäuschungen grundsätzlich leichter und besser zu verstehen, zu identifizieren, aufzulösen bzw. zu überwinden und diesen vorzubeugen. Im Streben nach Wahrhaftigkeit muss man sich immer auch diese psychischen Bedingungen vor Augen halten, damit die Stimme der Vernunft herausgehört und ihr gefolgt werden kann, gegen die Verführungen des Angenehmen bzw. Angenehmeren. Auch dies gehört zum sokratischen Elenchos.

Wahrheitsfindung bzw. Erkenntnissuche ist gemäss Platons Welt- und Menschenbild ein natürliches Bestreben für ein Lebewesen mit Erkenntnisvermögen, das auf Entwicklung ausgerichtet ist. Selbsttäuschung dagegen ist dessen Vermeidung, insbesondere der Selbsterkenntnis. Da Selbsttäuschungen eben grundsätzlich immer auch mangelnde Selbsterkenntnis sind und mit Selbsterkenntnis überwunden werden können, muss diese verhindert werden, sofern eine Selbsttäuschung aufrechterhalten werden soll. Wenn jedoch Selbsttäuschungen ebenfalls immer mangelnde Arete sind, mangelnde Arete immer verbunden mit Selbsttäuschungen ist, sowie innere Gefangenschaft und somit mangelnde Arete der natürliche Ausgangszustand des Menschen sind, sind auch Selbsttäuschungen Teil dieses Ausgangszustands und entsprechen demzufolge jeweils einem natürlich menschlichen Bedürfnis. In der Selbsttäuschung wird gewissermassen subjektiv wahr gemacht, was ein bestimmtes Bedürfnis befriedigt, und dieses Bedürfnis ist manchmal stärker als dasjenige nach Wahrhaftigkeit und Erkenntnis. Auch diese einander grundsätzlich widersprechenden

Ausrichtungen sind durch die zwei gegensätzlichen Naturen bedingt, die der Mensch bei Platon in sich trägt<sup>18</sup>.

Die bei Platon besprochenen Beispiele deuten darauf hin, dass hinter Selbsttäuschungen als Wahl des Angenehmen und Vermeidung oder Minderung des Unangenehmen das Bedürfnis nach Sicherheit und damit verbundene Angst stehen, dem wiederum Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb zugrunde liegen. Sicherheit in diesem Sinne bedeutet, das eigene Überleben und dasjenige der Nachkommenschaft ist gesichert, d.h., man ist in einem beruhigenden Ausmass dazu in der Lage, sich genügend Nahrung zu verschaffen, sich vor Feinden und widrigen Umwelteinflüssen zu schützen, sich fortzupflanzen, jedwede Herausforderung zu bestehen, sich im sozialen Gefüge zu behaupten etc. Alles, was diese Sicherheit oder das Gefühl von Sicherheit beeinträchtigt oder bedroht, verursacht entsprechend Angst, als Erwartung eines bevorstehenden Übels<sup>19</sup>. Solche Sicherheit kann positiv hergestellt werden, indem man sich beispielsweise die entsprechenden Güter verschafft, oder negativ, indem entweder tatsächliche Unsicherheit oder eine mögliche Bedrohung der Sicherheit gemindert oder beseitigt werden.

Dieses Bedürfnis nach Sicherheit muss gemäss Platons Darstellungen dem Epithymetikon entstammen, und somit auch im Epithymetikon unter evtl. Mithilfe des Thymoeides der Ursprung jeder Selbsttäuschung liegen. Aufgrund der Masslosigkeit des Epithymetikon ist es wohl ein Bedürfnis nach vollkommener Sicherheit, diese jedoch nie zu erreichen, nicht für den Menschen und auch nicht für jedes andere in seinen Möglichkeiten grundsätzlich beschränkte, sterbliche Lebewesen, denn dazu bräuchte es letzten Endes Allwissen, Omnipotenz und Unsterblichkeit, d.h., man müsste ein Gott sein. Das Bedürfnis nach Sicherheit lässt sich also nie vollständig stillen, so dass das Streben danach endlos ist, wie das Füllen der lecken Fässer in Gorg. 493a-494a. Aus diesem unstillbaren Bedürfnis nach Sicherheit entspringen Selbsttäuschungen, um das damit verbundene Unbehagen erträglicher zu machen, einerseits, indem man sich fälschlicherweise die Legitimation schafft, die Steigerung solcher Sicherheit möglichst weit voranzutreiben, obwohl dies nicht dem wahrhaft Guten entspricht und nicht zur wahrhaften Arete beiträgt, andererseits, indem das Gefühl von Sicherheit künstlich erzeugt oder gesteigert und das Gefühl von Unsicherheit bzw. Angst künstlich gemindert, beseitigt oder vermieden wird, d.h. nicht auf Tatsachen, sondern auf falschen Vorstellungen gründend.

Legitimation zur grösstmöglichen Herstellung von Sicherheit ist beispielsweise durch Selbsttäuschungen gegeben, worin man die Sorge für den Leib an die erste Stelle setzt, die

---

<sup>18</sup> Vgl. u.a. Pol. 309a-310e.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Lach. 198b; Prot. 358df.

Sorge für die Seele vernachlässigt und damit verkennt, dass die Seele das Wesentliche des Menschen ausmacht. In einem derart auf den Leib reduzierten Selbstverständnis steht aus der subjektiven Perspektive dem grösstmöglichen Streben nach materieller Sicherheit nichts mehr im Wege. Lust bzw. Minderung, Beseitigung oder Vermeidung von Unlust werden so zum höchsten Gut und sind einzig entscheidend für das gute Leben. Zur starken Lust und Unlust, die gemäss Phd. 83c-84a die Seele an den Leib binden, gehören also auch die Befriedigung dieses Bedürfnisses nach Sicherheit und entsprechende Angst, denn die Gegenstände der leiblichen Sorge wie leibliche Gesundheit, Schönheit und Kraft oder Besitz, Macht, Ruhm und dergleichen können bis zu einem gewissen Grad zum Erhalt des Lebens verhelfen und damit zur Sicherheit beitragen.

Bei der Erfüllung solch leiblicher Bedürfnisse scheinen die Minderung, Beseitigung oder Vermeidung der Angst im Vordergrund zu stehen. Diejenigen, welche sich über das bei Platon Notwendige bzw. in mangelnder Verhältnismässigkeit den entsprechenden Begierden hingeben, scheinen hauptsächlich von solcher Angst gelenkt zu sein. Sofern keine tatsächliche Bedrohung oder materielle Not bestehen, geschieht dies aufgrund einer lediglich potentiell in der Zukunft gelegenen oder gar imaginierten Bedrohung, indem die subjektiv wahrgenommene Wahrscheinlichkeit des Eintretens einer solchen höher erscheint, als die objektiv gegebene Wahrscheinlichkeit tatsächlich ist. So gehen beispielsweise gemäss Phd. 82c Geldsucht aus Furcht vor Armut hervor, und Herrsch- und Ehrsucht aus Angst vor Ehrlosigkeit und Verachtung oder Schande. Ähnlich entwickelt sich in der Darstellung der seelischen Verfallsformen der *Politeia* auch der oligarchische Mensch zum solchen aus Angst vor Armut angesichts des Scheiterns seines Vaters (vgl. 553a-c), fortan einzig Geld und Besitz nacheifernd<sup>20</sup>. Die übermässige Befriedigung solcher Bedürfnisse, das ständige Streben nach dem grösstmöglichen, unmittelbaren, einfachen Nutzen und Vorteil wird also vorwiegend in einer Art Vorbeugehaltung vollzogen und bietet ein einfaches und angenehmes Leben. Wenn sozusagen immer alles präventiv zur Genüge abgedeckt ist, braucht man sich weniger Sorgen zu machen. Dabei ist die dadurch empfundene Lust eben eigentlich keine positiv, sondern eine

---

<sup>20</sup> Zu dieser Stelle vgl. auch Schwartz (2013, S. 161f.), die jedoch zum Ursprung dieser Gier meint: „Woher es [das Verlangen nach Geld und Besitz] stammt, bleibt letztlich im Dunkeln. Geld ist nicht Mittel zum Zweck (der darin besteht, Lust zu erlangen), weil damit faktisch ja keine Begierden befriedigt werden. Denkbar ist höchstens, dass eine Art Sicherheitsbedürfnis dahinter steckt. Bereits die Möglichkeit zu haben, prinzipiell Begierden befriedigen und etwaigen Nöten in der Zukunft abhelfen zu können, mag attraktiv sein.“ Doch Platon spricht diesen Ursprung, i.e. die Angst vor Armut, ja wörtlich an. Daraus scheint auch deutlich zu werden, dass Geld und Besitz eben doch Mittel zum Zweck sind, zur Reduktion dieser Angst vor potentieller Armut, damit Minderung von Unlust und dadurch relative Steigerung von Lust.



negativ gewonnene bzw. relative, aufgrund der Verringerung, Beseitigung oder Vermeidung von Angst<sup>21</sup>.

Die Steigerung des Gefühls von Sicherheit oder die Minderung, Beseitigung oder Vermeidung des Gefühls von Unsicherheit bzw. von Angst sind neben solcher Sorge für die materielle Absicherung ebenfalls möglich durch die Zunahme von Einfachheit, Überschaubarkeit und Kontrollierbarkeit sowie durch die Minderung, Beseitigung oder Vermeidung von Komplexität, Unüberschaubarkeit und Unkontrollierbarkeit. Vollkommene Sicherheit ist nur in einer einfachen, gänzlich überschau- und kontrollierbaren Welt möglich, wenn sich deren Elemente und Ereignisse immer in einfache Kategorien und Schemata einordnen lassen und mit wenig Aufwand vollkommen klar und eindeutig erfasst, vorhergesehen und beherrscht werden können. Nur eine solche Welt ist vollständig frei von Bedrohungen, so dass Selbsterhaltung und Fortpflanzung garantiert sind. Alles, was hingegen der Einfachheit, Überschaubarkeit und Kontrollierbarkeit abträglich und mit Zweifel und Ungewissheiten verbunden ist, bedroht oder verringert auch das Gefühl von Sicherheit und kann entsprechend Angst verursachen. Demzufolge ist u.a. alles Unbekannte potentiell Angst auslösend, denn es bringt naturgemäss Ungewissheit mit sich, ist weder überschau- noch kontrollierbar und birgt mögliche weitere Bedrohungen. Oder auch jegliche Herausforderungen, Probleme oder Konflikte, die man nicht sogleich als bewältig- oder lösbar erkennt, können diese Wirkung haben, da man nicht weiss, ob man alle erforderlichen Anstrengungen und Massnahmen zu leisten vermag, ob man nicht vielleicht dennoch scheitert, und folglich Frustration droht, ohne dass man dies im erwünschten Ausmass kontrollieren könnte. Da dem Menschen in seiner vielerlei Hinsicht defizitären Ausstattung solch vollkommene Sicherheit eben nicht möglich ist, kann dieser Mangel nur mittels Selbsttäuschungen in Form entsprechend verzerrter innerer Repräsentationen der Aussen- und Innenwelt kompensiert werden, indem man sich sozusagen die Welt in der eigenen, subjektiven Vorstellung so einrichtet, dass sie den Bedürfnissen genügt, dass darin eine künstliche Sicherheit herrscht. Je näher die derart konstruierte Welt dem Wunschbild der vollkommen sicheren Welt kommt, desto mehr ist ein Gefühl der Sicherheit möglich. Jedes Sicherheitsgefühl, das über ein bestimmtes, eher geringes Ausmass hinausgeht, ist also ein falsches, künstliches Sicherheitsgefühl und beruht auf Selbsttäuschungen.

---

<sup>21</sup> Gemäss Rep. 583b-588a ist dies also nur eine falsche oder scheinbare Lust, abhängig von den jeweils herrschenden Umständen, indem eben u.a. Befreiung von Unlust fälschlicherweise bereits für Gewinn an Lust gehalten wird.

Diese Illusion einer einfachen, überschau- und kontrollierbaren Welt kann beispielsweise hergestellt werden durch künstliche Vereinfachung bzw. Reduktion von Komplexität. Solche Simplifizierung findet sich u.a. in den besprochenen Selbsttäuschungen, nur, was man mit den Sinnen wahrnehmen könne, sei wahr, und der Mensch sei das Mass aller Dinge. Dies bietet eine einfache Orientierung in Form eines Anthropozentrismus, wonach alles, was sozusagen nicht für den Menschen geschaffen ist, gleichsam nicht existiert oder keine Bedeutung hat und folglich nicht beachtet werden muss. Dass es neben sinnlich Wahrnehmbarem bei Platon aber auch Dinge gibt, die nicht sinnlich wahrnehmbar sind, objektive Wahrheit und eine Ordnung unabhängig von einem selber, in die man sich einfügen hat, macht die Welt um ein Vielfaches komplexer, unübersichtlicher und unkontrollierbarer, zumal sich die entsprechenden Erkenntnisse nicht so klar und eindeutig gestalten, nicht abzuschliessen und daher mit allerlei Ungewissheiten verbunden sind.

Die subjektive Vorstellung einer überschau- und kontrollierbaren Welt kann auch über Hybris bzw. Selbstüberhöhung hinsichtlich eigener Fähigkeiten hergestellt werden, welche die Einschätzung eigener Mächtigkeit und Kontrolle künstlich erhöhen, bei Platon eben insbesondere epistemischer Kapazitäten, oder aber über die künstliche Verringerung von diesbezüglich persönlichen Zweifeln und Unsicherheiten. Solche Selbsttäuschungen finden sich explizit erwähnt in Phil. 48c-49a. Dort ist die Rede vom Gegenteil der Selbsterkenntnis als „sich selbst nicht zu erkennen“ (μηδ' αὐτὸν γινώσκειν αὐτόν), indem man sich bzgl. Besitz für reicher, bzgl. des Leibs für grösser, schöner und anderweitig besser ausgestattet sowie bzgl. Arete für besser und v.a. für weiser hält, als es tatsächlich der Fall ist<sup>22</sup>. Solcherart Selbsttäuschungen sind eine Kontrollillusion, in welcher der aktuelle eigene Zustand besser und das aktuelle eigene Vermögen höher eingeschätzt werden, als sie sind. Mit der entsprechenden Selbsterkenntnis hingegen gehen ein gewisser Kontrollverlust, das Eingeständnis von Mängeln und Schwäche, sowie Zweifel und Unsicherheiten durch zahlreiche Fragen einher, die damit aufgeworfen werden, worauf man aber keine wahrhaftig letzten Antworten finden kann, Fragen über sich, die Welt, darüber, was richtig, und was falsch ist, was man tun soll, was man tun kann etc. Selbsterkenntnis bringt bei Platon auch narzisstische Kränkungen mit sich, und so schaffen solche Selbsttäuschungen ebenfalls einen entsprechenden Schutz davor.

---

<sup>22</sup> Dabei wird hier erneut angesprochen, dass sich die Menge (τὸ πλῆθος) in solcher Dünkelweisheit befinde, wonach bei Platon Selbsttäuschungen generell ein verbreitetes Phänomen zu sein scheinen. Auf solche Selbsttäuschung der Hybris mit besonderer Hervorhebung der Dünkelweisheit wird u.a. auch in Tht. 173af. angespielt, wo es von solchen, die sich an Gerichtsstätten und dergleichen aufhalten, heisst, ihre Seelen seien kleinlich, unaufrichtig und arg beschädigt, wie gross und weise sie auch glauben würden geworden zu sein, ein Glaube, der eben offensichtlich nicht der Wahrheit entspricht.

Für Platons grundsätzliche Unterscheidung der Lebensweisen und somit für das gute Leben ist der Umgang mit Unsicherheit ausschlaggebend. Die nicht-philosophische Lebensweise ist geprägt von Selbsttäuschungen, die aus dem nie vollständig zu befriedigenden Bedürfnis nach Sicherheit entspringen, die philosophische Lebensweise hingegen von Wahrhaftigkeit, vom Streben nach grösstmöglicher Erkenntnis, was zwar die einzige Möglichkeit für ein wahrhaft gutes Leben bietet, doch ist es eben kein ausschliesslich oder vorrangig angenehmes, komfortables und damit auch kein sicheres Leben, sondern geradezu gekennzeichnet durch Unsicherheiten, zumindest zunächst Unangenehmes und zuweilen auch existentielle Zweifel und Ungewissheiten.

Auch hinsichtlich des Umgangs mit Unsicherheit werden im Höhlengleichnis die zwei Lebensweisen und Lebenswelten einander gegenübergestellt (vgl. Rep. 514a-518b). Die Welt der Gefangenen ist eine erschaffene, beschränkte und übersichtlich gehaltene Scheinwelt der Sicherheit, die in deren subjektiven Vorstellungen einfach, überschau- und kontrollierbar ist. Für das Sicherheitsgefühl ist das Verharren in der Höhle von Vorteil, denn es vermag die Ängste künstlich in Grenzen zu halten. Dementsprechend werden jegliche Widersprüche dazu als existentielle Bedrohung wahrgenommen, und sind die Feinde der Höhlenbewohner all jene, welche den falschen Schein aufzudecken drohen. Käme also einer und berichtete von einer völlig anderen, unbekannten, unermesslichen Welt, die er selber zwar auch nicht vollkommen versteht, aber dennoch wunderbar sein, die alte, gewohnte Welt als Schein entlarven und also in gewissem Sinne vernichten soll, ist es nicht verwunderlich, dass ein solcher bei der Menge grösste Angst wecken, als krank bezeichnet sowie allenfalls verfolgt und getötet würde, wie es dem zurückgekehrten Befreiten im Höhlengleichnis droht (vgl. Rep. 516ef.). Die Gefangenen wissen zwar nicht, worauf sie sich einlassen würden, aber nur schon all dies Unbekannte ist ihnen höchst unangenehm und ruft massive Abwehr hervor. Die Höhlenbewohner meinen vermögender zu sein, als sie tatsächlich sind, Bescheid zu wissen über die Welt, und wie sie funktioniert, und glauben in gewisser Weise, sie zu beherrschen (vgl. Rep. 516cf.). Die Erkenntnis, dass man auch als stärkster und gebildetster Mensch tatsächlich nur klein, schwach und unwissend den Längen der Welt ausgeliefert ist, dass man eben nichts weiss, die Welt nicht so beschaffen ist, wie man gedacht hat, und man sie folglich nicht vollkommen beherrscht und es auch nie können wird, sowie, dass die Welt gross, unbekannt und unter Umständen auch bedrohlich ist, sind solche, die es für die Gefangenen um jeden Preis zu vermeiden gilt. Durch Befreiung und Aufstieg hingegen wird einem die Wahrheit über sich und die Welt offenbar<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch Wieland (1999, S. 220-222), der gezeigt hat, dass der Aufstieg nicht von einem Nullpunkt ausgeht, gerade auch weil der jeweils aktuelle Zustand immer mit Selbstbezug und -Deutungen verbunden ist. Von

Zuvor war der Befreite ebenfalls auf Kosten der Wahrheit in künstlicher Sicherheit gefangen, nun ist er befreit und stellt sich der Unsicherheit, ist damit aber auch der Wahrheit und ihren Folgen ausgeliefert, ohne dass er je in seinen alten Zustand zurückkehren könnte<sup>24</sup>. Dabei ist der Aufstieg aus der Höhle zunächst mühsam und leidvoll. Der Weg ist steil, unwegsam und gekennzeichnet von steter Herausforderung durch bisher Ungeahntes, das jeweils die Grenzen der eigenen Möglichkeiten ausreizt oder gar sprengt. Es ist die Rede von Schmerz<sup>25</sup>, Zwang, Gewalt, Verunsicherung, Verwirrung, Widerständen und Fluchtabichten (vgl. Rep. 515c-516a), was vermutlich auch in Relation zum mühelosen, vermeintlich sicheren Leben in der Gefangenschaft zu betrachten, welches eben gerade nicht mit solch selbst mitverursachten Unannehmlichkeiten verbunden ist. Demgemäss kann der Aufstieg auch nur Schritt für Schritt geschehen, mit ständiger Gewöhnung an die neuen Verhältnisse. Nur so vermögen die Augen des Befreiten im zunehmenden Licht etwas zu sehen statt zu erblinden, vermag der Befreite die neuen Eindrücke und Erkenntnisse zu verarbeiten statt in totaler Überforderung zu versagen und vielleicht gar daran zugrunde zu gehen. Dennoch will er im Rückblick nie mehr so leben wie zuvor, und würde alles über sich ergehen lassen, um dies zu verhindern. Der philosophische Aufstieg ist verbunden sowohl mit grossem Leid als auch mit grossem Glück.

Philosophie ist bei Platon v.a. anfangs auch etwas Befremdliches, ein Bruch mit der bekannten Welt, eine tiefe Erschütterung, die vieles verändert, grosse Anstrengungen, Verlust und also auch Leid mit sich bringend<sup>26</sup>. Nur schon zu Beginn des philosophischen Wegs stellt sich beispielsweise heraus, dass sich der Mensch zunächst sogar selbst unbekannt ist. Entgegen seinem früheren Dünkel weiss er noch nichts von seinem Wesen, und dies lässt auch alles andere in einem neuen, noch unbekannten Licht erscheinen. In der Folge wächst insbesondere auch die Erkenntnis, dass es nie Sicherheit im noch erwünschten, i.e. vollkommenen Ausmass geben wird, und dies auch nicht erstrebenswert ist, sondern das Streben danach das gute Leben vielmehr verhindert. Zur Bildung von Arete und somit für das gute Leben sind eben gerade die

---

diesem subjektiven Welt- und Selbstverständnis muss man sich also jedes Mal lösen, um die nächste Erkenntnisstufe zu erreichen, wobei deren Schein immer erst im Nachhinein vollkommen bewusst wird. Ebenfalls Hardy, 2011, S. 104: „Der Gebildete gewinnt auch eine besondere Form von Selbsterkenntnis: Wenn er sich an das Leben in der Höhle erinnert, wird ihm klar, wie sehr man sich in einem grundlegenden Sinne über die eigene Situation täuschen kann (516c8-e2). Er weiss jetzt, dass die Umwendung seines Erkenntnisinteresses in seinem eigenen, zuvor unerkannten Interesse war, da sie ihm die Möglichkeit gibt, seine natürliche, zuvor im Kern beeinträchtigte Erkenntnisfähigkeit zu entwickeln (518d3-7).“

<sup>24</sup> Nach erfolgtem Aufstieg an die Oberwelt ist eine Rückkehr in die Höhle nur als Lokus möglich, wie bereits erwähnt wurde.

<sup>25</sup> Dargestellt durch den mehrmals erwähnten Schmerz der Augen, den das noch ungewohnte Licht verursacht (vgl. Rep. 515c, 515ef.).

<sup>26</sup> Vgl. u.a. auch Böhme, 2002, S. 17, 125.

Sorge für die Seele und Verhältnismässigkeit bzw. die Zügelung übermässig leiblicher Bedürfnisbefriedigung essentiell, wodurch das Streben nach grösstmöglicher Sicherheit vereitelt wird. In der philosophischen Lebensweise Platons gibt es in keiner Angelegenheit je vollkommene Gewissheit. Man könne sich nicht einmal sicher sein, ob man wach sei, oder träume, denn ein eindeutiges Kennzeichen sei nicht auszumachen (vgl. *Tht.* 158b-d). Dennoch soll man gegen alle Widerstände ausschliesslich der Wahrheit folgen, auch wenn dies noch so ungewiss, schwierig und unangenehm sein mag. So werden in der sog. Philosophenprobe des *VII. Briefs* mit der Darlegung aller Schwierigkeiten und Mühen des philosophischen Lebens denn auch diejenigen, welche verweichlicht sind und nichts von sich abverlangen können, von denjenigen gesondert, die Durchhaltevermögen zeigen in allem, was gut ist (vgl. 340b-341a).

Platonische Philosophie verlangt die Akzeptanz der allgemeinen Unsicherheit und loslassen zu können von allem, das vermeintliche Sicherheit im Einfachen, Angenehmen verspricht. In diesem Sinne bedeutet der philosophische Aufstieg auch in mehrfacher Hinsicht sterben zu lernen und auch immer wieder ein Stück weit zu sterben<sup>27</sup>. Man muss sich den Risiken des Lebens, seinen Ängsten und dem Tod stellen und lernen damit umzugehen, dies auszuhalten und dem zu trotzen, vielleicht sogar in einer gewissen Gelassenheit. Auch dies führt Sokrates exemplarisch vor, wenn er aufrecht in den Tod geht und zuvor meint, der Tod sei entweder die Auslöschung der Seele, oder diese lebe danach an einem anderen Ort fort, was jedoch für die gute Lebensführung keinen Unterschied mache, und weshalb man sich bei beiden Möglichkeiten nicht vor dem Tod fürchten müsse (vgl. *Apol.* 40c-e)<sup>28</sup>. Den Tod zu fürchten sei nichts anderes als der Irrglaube zu wissen, was der Tod sei. Doch niemand wisse, ob dieser das grösste Übel oder das grösste aller Güter sei (vgl. *a.a.O.* 29af.). Wer Ängste, Schmerzen und Mühen nicht standhaft ertrage, sondern vor ihnen zurückweiche, und wer das bloss (Über-) Leben für ein Gut halte, der Sorge nicht für seine Seele und also nicht für sich selbst (vgl. *Leg.* 727cf.). Ausserdem strebt der wahrhafte Philosoph bei Platon danach, sich so weit vom Leiblichen zu lösen wie möglich, da es der Erkenntnis auf vielfältige Weise im Wege steht, wobei in der vollkommenen Trennung der Seele vom Leib Platons Definition des Todes zu finden ist (vgl. *Gorg.* 524b; *Phd.* 64c, 115c-e; *Rep.* 469df.). Wenn man sich also teilweise, aber zunehmend von der Leiblichkeit löst, sich selbst in leiblich-materiellem Sinne gewissermassen zunehmend aufgibt, scheint das bereits einem schrittweisen Sterben gleichzukommen.

---

<sup>27</sup> Vgl. dazu u.a. *Phd.* 64a und 80e, wo Platon schreibt, wahrhafte Philosophie bedeute nach dem Sterben bzw. Tod zu streben (οὐδὲν ἄλλο αὐτοῖς ἐπιτηδεύειν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι / μελέτη θανάτου).

<sup>28</sup> Auch diesbezüglich ist Sokrates „die verkörperte Philosophie“ (vgl. Göbel, 2002, S. 60).

Der philosophische Aufstieg hat überdies beträchtliche Einwirkungen auf das Selbstverhältnis. Eigene Ansichten jeglicher Art weisen bei Platon immer auch einen Selbstbezug auf<sup>29</sup>. Gemäss Platons teleologisch allem gemeinsamen Bezug zum Guten bzw. zur Idee des Guten hängt eben jede Ansicht mit jeder anderen in gewisser Weise zusammen, in einem gleichsam holistischen Gesamtsystem aller Ansichten oder Erkenntnisse. Jede Ansicht ist also eingebettet in ein Weltbild und mit allen Bestandteilen darin verbunden. Ungeachtet dessen, was der konkrete Gegenstand einer Ansicht oder Erkenntnis ist, bestimmt sie demnach u.a. das eigene Selbstverständnis als Mensch wie als Individuum, den Umgang mit sich selbst und die Lebensführung mit, und muss all dies bei jeder neuen Erkenntnis in bestimmtem Ausmass angepasst werden. Im philosophischen Streben finden nun entsprechend einschneidende Umwälzungen statt, bisweilen in disruptiven Erfahrungen. Dadurch, dass in der Annäherung an die Wahrheit und das Gute mittels ständiger Suche und Prüfung falsche Ansichten laufend aufgegeben und neue erworben werden, befindet man sich auch selber in ständigem Wandel, in ständiger Erneuerung. So wechsle eben laut Symp. 207d-208b die Seele immer wieder ihren Charakter, Gewohnheiten, Meinungen, Begierden, Lüste, Unlust, Ängste und Erkenntnisse. Man bleibt nie derselbe. Derjenige, der man früher war, ist man nicht mehr, derjenige, der man gedacht hat zu sein, war man vielleicht nie. Dies betrifft besonders bestimmte selbstüberhöhende Eigenschaften, auf die man sich zuvor evtl. gestützt hat, wie beispielsweise das Bild seiner selbst als eines Wissenden bzw. zu Wissen Fähigen, als eines Gerechten, Tapferen, Besonnenen, Mächtigen usw., indem man merkt, dass man dies eigentlich gar nicht ist bzw. noch nie war, vielleicht erst noch werden muss oder gar nie werden kann. Ersichtlich wird dies u.a. in Platons dramatischen Darstellungen der sokratischen Gespräche<sup>30</sup>. Im Idealfall der sokratischen Maieutik werden nicht nur Erkenntnisse, sondern wird man damit jedes Mal auch selber als neuer Mensch geboren. Zudem stellt sich eben heraus, dass sich grundsätzlich kein beständiges Selbstbild an Charaktereigenschaften festmachen lässt, und jede Zuschreibung solcher Merkmale im Grunde variabel ist.

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu auch Enskat (2005, S. 57-63), der gezeigt hat, dass man bei Platon immer auch in einem persönlich-praktischen Verhältnis zu seinen Ansichten steht, wobei man eine bestimmte Ansicht geradezu personifiziere und in seiner Lebensführung zum Ausdruck bringe, und auch Wielands (1999, S. 316-319) Ausführungen zur Selbstbezüglichkeit in den platonischen Dialogen als Reflexivstrukturen vom Typus der vermittelten Selbstbeziehung.

<sup>30</sup> Gemäss Böhme (2002, S. 125) erfahren Sokrates' Gesprächspartner häufig eine Negation der eigenen Person, in der Blamage, dem Scheitern an sich selbst, der Demütigung oder Kränkung. „Die weisen Sophisten - Protagoras, Gorgias, Hippias - lässt er [Sokrates] an seinen Widerlegungen auflaufen und sich blamieren; die gutmütig Meinenden, wie Menon und den Sklaven, lässt er sich an vergeblichen Versuchen abarbeiten, bis sie in Ratlosigkeit erstarren; die stolzen Schönen Alkibiades, Charmides verleitet er zur Hingabe, die er kränkend nicht annimmt; die tüchtigen Bescheidwiser Laches, Euthyphron lässt er in den ihnen ungewohnten Reden straucheln und in Verwirrung geraten.“

Die philosophische Lebensweise ist in diesem Sinne also sozusagen ein mehrfacher Wechsel von Tod und Wiedergeburt. Man stirbt und wird wiedergeboren als jemand anderes. Man stirbt als Leibwesen und wird als Seelenwesen wiedergeboren, das einen Leib als Werkzeug zur Verfügung hat, verscheidet als von Lust und Unlust bestimmter Blinder bzw. Träumender und wird als Sehender bzw. Wachender wiedergeboren, allein von Erkenntnis geleitet. Man stirbt als gefangener Massenmensch, starr an den Boden gekettet, und tritt als befreites, bewegliches und wachsendes Individuum erneut in die Welt, bis zum Himmelsrand fliegend und den Kopf darüber hinaus streckend. Man geht dahin als Tier oder vermeintlicher Gott und kehrt als Halbgott wieder, der seinen Platz in der Welt erkennt und sich in Demut und Bescheidenheit in die natürliche, objektiv gegebene Ordnung einfügt, in radikaler Ausrichtung nach dem Guten und Göttlichen statt von einfachen, niederen Begierden und Bedürfnissen getrieben<sup>31</sup>.

Selbsttäuschungen hingegen kommen einem Festklammern am materiell-leiblichen Leben gleich und machen das diesbezüglich unsichere Dasein künstlich erträglicher. In Selbsttäuschungen ist man in der Subjektivität eigener Wünsche und Bedürfnisse, in den eigenen Begierden und Leidenschaften gefangen statt der Wahrheit und dem objektiv gegebenen, wahrhaft Guten folgend. Dies ist bei Platon eine übermässige bzw. falsche Selbstliebe (σφοδρά ἑαυτοῦ φιλία), eine ständige Selbstschmeichelei, in der man meine, alles zu wissen, tatsächlich jedoch nichts wisse, und daher das grösste Übel von allen, das man sich

---

<sup>31</sup> In dieser Hinsicht könnte der Aufstieg des Befreiten aus dem dunkeln Höhlengang an die helle Oberwelt auch als symbolische Darstellung einer Geburt betrachtet werden. Vgl. dazu auch Hadot (1991, S. 29-33), der unter dem Sterbenlernen in der Philosophie Platons die Bemühung versteht, „sich von dem parteiischen, leidenschaftsbedingten, an den Leib und die Sinne gebundenen Gesichtspunkt frei zu machen und sich zu einem universalen und normativen Gesichtspunkt des Denkens aufzuschwingen, um sich den Forderungen des Logos und der Norm des Guten zu unterwerfen. Sich im Sterben üben bedeutet, sich zu üben, in seiner Individualität und seinen Leidenschaften abzusterben, um die Dinge aus der Perspektive der Universalität und der Objektivität zu sehen.“ Zur antiken Philosophie generell schreibt Hadot weiter (a.a.O., S. 174f.): „Während nämlich der gewöhnliche Mensch den Kontakt mit der Welt verloren hat, die Welt nicht mehr als solche sieht, sondern als ein Werkzeug betrachtet, mit dem er seine Begierden befriedigen kann, hat der Weise stets das Ganze geistig präsent. Er denkt und handelt in einer universellen Perspektive. Er hat das Gefühl, einem Ganzen anzugehören, das die Grenzen der Individualität sprengt.“ Dieses „kosmische Bewusstsein“ sei dabei allerdings nicht im mathematisch-physikalischen Raum der exakten Wissenschaft anzusiedeln, sondern „in der gelebten Erfahrung des konkreten, lebendigen und mit seinen Sinnen wahrnehmenden Subjekts“. In Bezug auf Hadot auch Göbel, 2002, S. 61: „Das philosophische Sterben ist in diesem Zusammenhang als geistiger „Tod“ der Individualität und der Leidenschaftlichkeit zu verstehen, der zur Einübung in die Perspektive der Universalität und Objektivität dienen soll.“ Und in Ergänzung a.a.O., S. 66: „„Sterben lernen“ heisst dann für den Philosophen, der nach Lebens-Weisheit strebt, „lassen können“, d.h. die Dinge der Welt in ihrer Irrelevanz für das wahre, ewige Leben zu erkennen.“ Vgl. auch Griswold, 1996, in der Besprechung des Wagengleichnisses im *Phaidros* (vgl. 246a-256e): „The suppression of the subject [...] is its perfection. [...] The banquet of the gods represents the state of perfect objectivity. The perfection of the soul is the aperspectival and impersonal activity of thought thinking the purely intelligible [...].“ (S. 104f.) „The experience of truth is the experience of spiritual well-being. To be a god is to live beyond the split between the subjective and the objective. What is nourishing to the soul makes it well contented in its freedom from perspectivity.“ (S. 109)

selber aber verzeihe, ohne darauf aus zu sein dieses zu beheben. So werde dieses Übel zur Ursache aller Fehltritte, da man blind sei gegenüber dem Geliebten bzw. gegenüber sich selbst, dadurch falsche Urteile fälle und somit das Seinige, i.e. das Leibliche, höher schätze als das Wahre und Gute (vgl. Leg. 731d-732b)<sup>32</sup>. Im Streben nach Selbsterhaltung erfreue einen, was der eigenen Gesinnung entspricht, was nicht, das sei einem zuwider (vgl. Gorg. 513a-c). Solch übermässige Selbstliebe ist eine grundsätzliche Selbstüberhöhung bzw. Hybris: Man nimmt sich zu wichtig und macht sich derart zum Mass aller Dinge, v.a. der vermeintlichen Wahrheit, wobei man sein wahres Wesen verkennt<sup>33</sup>.

Dieses Festklammern am Leiblichen und vermeintlich Sicheren bewirkt eine gewisse Bewegungsunfähigkeit. Die nicht-philosophische Lebensweise in Selbsttäuschungen bedeutet auch Selbstbeschränkung und Erstarrung. Subjektiv erscheinen Beweglichkeit und Handlungsfähigkeit im Sinne der Mächtigkeit und Kontrollierbarkeit zwar garantiert, objektiv betrachtet werden sie jedoch massiv eingeschränkt. Die Höhleninsassen bleiben unbeweglich in der Höhle gefangen, selbst wenn sie sich einbilden, frei zu sein und alles tun zu können. Ihr Handlungsspielraum ist äusserst gering<sup>34</sup>. Und die Fesseln, die sie gefangen halten, sind eben innere Fesseln, die sie durch die hedonistische Ausrichtung belassen oder gar enger binden. Sie beschränken ihre Beweglichkeit selber. Dies betrifft in erster Linie epistemische Beweglichkeit. Einerseits werden wohl alle Ressourcen zur Herstellung von Sicherheit oder eines Gefühls von Sicherheit verwendet, falls diese noch nicht in einem akzeptablen Ausmass besteht, so dass keine Kapazitäten für anderes vorhanden sind. Und ist solche Sicherheit einmal geschaffen, herrscht vermutlich gleichsam satte Passivität, denn die leitenden Bedürfnisse sind nun befriedigt, so dass es keinen Anlass zur Bewegung bzw. zu irgendeiner Suche gibt<sup>35</sup>. Andererseits besteht in der Angst vor dem Unbekannten auch grundsätzlich keinerlei Interesse, hinsichtlich dessen irgendwelche unnötig erscheinenden Versuche zu unternehmen. In einem solchen Zustand werden keine vermeidbaren Fragen aufgeworfen, keinerlei Risiken eingegangen und keine entsprechenden Bedrohungen toleriert, sei es in alltäglichen Angelegenheiten oder aber bei grossen Themen, um die künstliche Ruhe und Ordnung

---

<sup>32</sup> Auch an dieser Stelle der *Nomoi* scheint Platon anzudeuten, dass Selbsttäuschungen ein verbreitetes Phänomen sind, indem er schreibt, diese übermässige Selbstliebe sei in die Seelen der meisten eingepflanzt (vgl. Leg. 731d).

<sup>33</sup> Entsprechend wird in Phdr. 237df. Hybris eine innere Herrschaft derjenigen Begierden genannt, welche ohne Verstand das Angenehme suchen.

<sup>34</sup> Vgl. auch Wieland (1999, S. 219): „Sie [die Gefangenen in der Höhle] können sich in keiner Weise an ihrem Platz bewegen; erst recht können sie diesen Platz nicht verlassen. Nur diese Ausgangssituation ist durch die Abwesenheit jeder Bewegung charakterisiert. Sie bildet den Hintergrund der im Gleichnis dargestellten Bewegungen.“

<sup>35</sup> Gemäss Symp. 200a-204c strebe man nur danach, was man begehrt, aber nicht hat.



aufrechtzuerhalten<sup>36</sup>. Platons Vergleich folgend wollen die Schlafenden nicht gestört oder gar geweckt werden, sondern in ihrem Schlaf verbleiben (vgl. *Apol.* 31a)<sup>37</sup>. Es tritt eine epistemische Erstarrung ein, eine Beschränkung des eigenen Horizonts auf das Angenehme. Alles, was darüber hinausgeht, ist unerwünscht. Solch epistemische Starre widerspricht jedoch dem bei Platon bestimmten Lebensprinzip der Bewegung. Bewegung bedeute Sein, Werden und somit Leben, Stillstand jedoch dessen Gegenteil, Nichtsein, Zerstörung und Tod (vgl. *Tht.* 152d-153d)<sup>38</sup>. Epistemische Starre durch Festklammern am materiell-leiblichen Leben entspricht also paradoxerweise einem Zustand des „geistigen Todes“. Wohl auch deshalb ist es laut Sokrates das grösste Übel, von sich selbst getäuscht zu werden (vgl. *Krat.* 428d)<sup>39</sup>.

Die philosophische Lebensweise dagegen bedeutet Beweglichkeit und tatsächliche, fortwährende Bewegung. Der Befreite im Höhlengleichnis verfügt über grösstmögliche Beweglichkeit und Handlungsfähigkeit. Er kann überall hingehen, wohin es einem Menschen überhaupt möglich ist. Befreit von den Fesseln der Begierden und Leidenschaften wird sein Horizont nicht mehr eingeschränkt auf nur genehme Bereiche, weder bzgl. seiner selbst noch der Aussenwelt, sondern seine Seele kann ohne durch Sicherheitsbedürfnisse und Ängste implementierte Selektion oder Verbote gemäss Nahrungsmetapher wachsen und immer weiter vordringen, in ständiger innerer und äusserer Horizonterweiterung, einzig der Wahrhaftigkeit verpflichtet, um sich dem Guten und Göttlichen immer weiter anzunähern<sup>40</sup>. Dabei ist dies eben

---

<sup>36</sup> Auch konkret Alltägliches kann nur allzu schnell zu grundsätzlichen, weitreichenden Fragen führen, wie Sokrates in seiner Gesprächsführung ebenfalls vorführt. Beispielsweise lässt Platon die gesamte, umfassende Diskussion der *Politeia* aus einem zunächst relativ belanglosen Gespräch über das Alter entspringen.

<sup>37</sup> Vielleicht auch, um aus dieser Trägheit aufzuwecken, bedient sich Sokrates in seiner Gesprächsführung diverser Techniken der „Erschütterung“.

<sup>38</sup> τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία.

<sup>39</sup> τὸ γὰρ ἐξαπατᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' αὐτοῦ πάντων χαλεπώτατον.

<sup>40</sup> Vgl. dazu auch Karl, 2010, S. 240-242: „Sind [im Gegensatz zur gelungenen Selbstbestimmung] das Wollen und Handeln der Person einer vernünftigen Überlegung nicht zugänglich, liegt eine Beeinträchtigung bzw. Einschränkung der Möglichkeiten des eigenen Wählens und Handelns vor.“ Und durch Selbsttäuschungen ist genau das der Fall, durch einer vernünftigen, bewussten Auseinandersetzung unzugängliche Vorgänge, welche das Wollen und Handeln bestimmen. Hingegen verwirklicht gemäss Karl der Philosoph bzw. Sokrates eine Selbstbestimmung ohne jede Einschränkung, „weil er aufgrund seiner vernünftigen Lebensweise über sich und sein Leben Rechenschaft geben kann und infolgedessen ihm alle Handlungsmöglichkeiten zur Wahl stehen“. Dazu ebenfalls Stemmer (1985, S. 516f.), der in seiner Interpretation des *Gorgias* festhält: „[...] zu leben ohne das Bestreben und die Bereitschaft, Rechenschaft über sein Tun und Lassen abzulegen, bedeutet auch, Einschränkungen eigener Handlungsmöglichkeiten hinzunehmen. Wer auf das λόγον διδόναι verzichtet, wer also auf Klärung, Begründung, Kritik der Begriffe, Meinungen, Einstellungen verzichtet, die sein Handeln bestimmen, der verzichtet auf die Möglichkeit, sich von Handlungs-determinanten zu befreien, die etwa in undurchschaubaren individuellen und gesellschaftlichen Vorurteilen, in unbemerkten sozialen, religiösen, kulturellen Eingeschränktheiten, in unbefragtem Geltenlassen von Autoritäten verschiedener Art bestehen können. Im Verzicht auf die elenchtische Prüfung seiner Meinungen und Handlungen verschenkt der Mensch ein Stück möglicher Autonomie, er verschliesst sich Möglichkeitsräume, die ihm, lebte er vernunftgeleitet, offenstünden; indem er die Freiheitschancen, die im λόγον διδόναι liegen, ungenutzt lässt,engt er sich ein und ist weniger Herr über sich und die Welt als möglich.“ Dazu meint auch Griswold (1996) am Beispiel des *Phaidros*, in der Ausrichtung nach Erkenntnis bzw. dem wahrhaft Guten: „a [...] soul can move itself to what it „really“ wants“, wofür eben Selbsterkenntnis als „the soul's understanding of itself“ nötig ist (S. 110f.), „self-knowledge in that it

eine endlose Vorwärtsbewegung. Die philosophische Seele könne sich nicht einmal erlösen lassen und sich dann wieder Lust und Vermeidung von Unlust hingeben, sondern müsse stetig weitergehen, sich von niederen Trieben befreiend und unablässig der Vernunft folgend, wie Sokrates in Phd. 84af. ermahnt. Wenn auch gewisse leibliche Begierden im Alter nachlassen mögen, wie in Rep. 329cf. angedeutet, kommt bei Platon der innere Widerstreit, der „grosse Kampf“ gegen allerlei Verführungen und Ängste, darum, ob man gut oder schlecht werde (vgl. a.a.O. 608b), eben nie an ein Ende, denn ein guter Mensch zu werden sei wahrlich schwer, ein guter Mensch zu sein, nicht nur vorübergehend und teilweise, sondern jederzeit und vollkommen, jedoch nicht möglich (vgl. Prot. 344bf.). Nach Solons Worten bringe das Alter nicht von selbst Einsicht, sondern nur lebenslanges Lernen (vgl. Lach. 188b, 189a). Wenn die notwendigen leiblichen Bedürfnisse angemessen befriedigt seien, müsse man sich gemäss Leg. 806d-807d der allergrössten Aufgabe widmen, nämlich der Sorge um die Seele, tagtäglich und ohne Ablenkungen, denn die dafür zur Verfügung stehende Zeit reiche sowieso schon fast nicht aus. Ähnlich ist auch in Ep. VII 340d zu lesen, der Philosoph bemühe sich neben seinen sonst notwendigen Tätigkeiten unablässig um Erkenntnis. Denn nur aus der häufigen Bemühung und dem Leben mit der Sache entstehe neue Erkenntnis (vgl. a.a.O. 341cf.).

Für den Philosophen gibt es bei Platon kein Ende des Wegs und damit nie Gewissheit, nie vollkommene Ruhe, jedoch so viel Gewissheit und Ruhe wie menschenmöglich ist. V.a. zu Beginn des philosophischen Aufstiegs rufen das Unbekannte und die existentiellen Herausforderungen wohl auch immer wieder tiefste Ängste hervor, ersichtlich an den Reaktionen des Befreiten im Höhlengleichnis (vgl. Rep. 515c-516a), Ängste, denen man sich eben stellen, gegen die man im inneren Gespräch anreden und ankämpfen muss, mit „täglichen Zaubersprüchen“ (ἐπαδεν ἐκάστης ἡμέρας), wie Sokrates hinsichtlich der Angst vor dem Tod in Phd. 77e meint. Doch im weiteren Verlauf werden sie geringer. Durch wachsende Erkenntnis gewinnt der Philosoph eine neue Art von Ordnung und Orientierung, aber ohne falsche Gewissheit, sondern immer mit einer bestimmten Ungewissheit, immer flexibel statt starr. Sicherheit und Unsicherheit sind eine Frage der Ausrichtung und Perspektive. Anders als „die vielen“ hat eben der platonische Philosoph keine Angst davor, nicht genügend Besitz, Macht und dergleichen für sich zu sichern. Solche Güter interessieren ihn nicht, und so verschwinden auch die damit verbundenen Ängste, sofern das Notwendige abgedeckt ist. Sogar der Tod verliert seinen Schrecken. Durch die aus Sicht der Menge grösstmögliche Unsicherheit gewinnt man im philosophischen Aufstieg gerade grösstmögliche Sicherheit, die freilich anderer Art ist

---

amounts to an understanding of what one desires, of how one is „placed“ in a larger context, and so of the self one has all along been, as it were, without realizing it“ (S. 114).

und nicht so weit geht, wie vielleicht erwünscht, dafür wahrhaftig und standfest ist, indem man sich von Ängsten befreit sowie in der Orientierung am wahrhaft Guten und Göttlichen und auch in sich selbst Halt und Ausgeglichenheit findet, in einem „vernünftigen und ruhigen Gemütszustand, der sich immer gleichbleibt“ (vgl. Rep. 604e)<sup>41</sup>, indem man sich mit ständigem Elenchos und Weitersuche nach neuer Erkenntnis den einzigen Weg ebnet, sich der Wahrheit und damit auch dem wahrhaft Guten soweit anzunähern und sich dabei so sicher zu sein, wie es überhaupt möglich ist.

Auch hinsichtlich Selbsttäuschung und Wahrhaftigkeit scheint in Tht. 172c-177c der grundsätzliche Unterschied der nicht-philosophischen von der philosophischen Lebensweise komprimiert dargestellt zu sein. So sind eben die Philosophen, die allein nach Wahrheit und nach dem Göttlichen ausgerichtet sind, frei im Gegensatz zu all jenen, die gefangen sind in ihrer Selbstbehauptung, die wie Sklaven vor einem Gericht um ihre eigennützigen Interessen kämpfen, worin eben die leiblichen Bedürfnisse und damit das Bedürfnis nach Sicherheit gesehen werden können. Diese Versklavung durch das Leibliche nähme ihnen die Möglichkeit zum Wachstum sowie das Aufrichtige und Freie, indem sie sie dazu zwingt, Falsches zu tun, und ihre Seelen grossen Gefahren und Ängsten aussetzt, welche sie nicht mit Gerechtem und Wahrem überstehen könnten und sich daher zur Lüge und zum Unrecht tun hinwenden müssten. Dadurch würden sie verbogen und gebrochen, weshalb nichts Gesundes mehr an ihren Seelen sei, wie gross und weise sie auch glauben mögen geworden zu sein. Durch die Selbstbeschränkung auf das Leibliche und dessen Übergewichtung entstehen also auch hier erst die „grossen Gefahren und Ängsten“, die man eben nicht mit Gerechtem und Wahrem überstehen kann, sondern nur mit Lüge und Unrecht tun, i.e. mit Selbsttäuschungen als mangelnde Arete, so dass die Seelen dadurch verbogen, gebrochen und krank werden, ihrer Beweglichkeit und damit ihrer Wachstumsmöglichkeiten sowie der Verwirklichung ihres Telos beraubt.

Nach Ausbildung des psychischen Instrumentariums ist bei Platon jedem Menschen Erkenntnisvermögen in seinen Anlagen gegeben und damit auch die Möglichkeit für die philosophische Lebensweise, für Erkenntnissuche, Selbsterkenntnis und Bildung von Arete. Ob also jemand ein nicht-philosophisches Leben in Selbsttäuschungen oder ein philosophisches Leben in Wahrhaftigkeit führt, beruht auf eigenen Entscheidungen. Doch worin liegt der letzte Grund für diese grundsätzlich unterschiedlichen Entscheidungen? Weshalb wählen die einen

---

<sup>41</sup> φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, παραπλήσιον ὃν αἰεὶ αὐτὸ αὐτῷ. Vgl. dazu auch Karl (2010, S. 317-319) im Zusammenhang mit der Verähnlichung mit dem Göttlichen: „Im Umgang mit dem Göttlichen als einem Sich-gleich-Bleibenden kommt es zur Ausbildung der eigenen Beständigkeit und einer Stabilität der eigenen Identität.“

ein Leben in vermeintlicher Sicherheit, während sich die anderen den Unsicherheiten und den damit verbundenen Schwierigkeiten stellen? Weshalb folgen die einen nur den lautesten inneren Stimmen, vertrauen diesen blind und lassen sich von Begierden und Ängsten knechten, wogegen die anderen auch auf die zunächst leise Stimme der Vernunft hören und sich von allem anderen zunehmend befreien? Auf diese entscheidende Frage findet man bei Platon keine Antwort. Der letzte Grund für die unterschiedlichen Entscheidungen, die zur nicht-philosophischen oder zur philosophischen Lebensweise führen, bleibt offen.



## Literaturverzeichnis

### 1. Abkürzungsverzeichnis des platonischen Werks

Alk. I	Alkibiades I
Apol.	Apologia
Charm.	Charmides
Ep.	Briefe
Euthyd.	Euthydemos
Euthyphr.	Euthyphron
Gorg.	Gorgias
Hipp. mai.	Hippias maior / Hippias I
Hipp. min.	Hippias minor / Hippias II
Ion	Ion
Krat.	Kratylos
Kritias	Kritias
Krit.	Kriton
Lach.	Laches
Leg.	Nomoi
Lys.	Lysis
Men.	Menon
Mx.	Menexenos
Parm.	Parmenides
Phd.	Phaidon
Phdr.	Phaidros
Phil.	Philebos
Pol.	Politikos
Prot.	Protagoras
Rep.	Politeia
Soph.	Sophistes
Symp.	Symposion
Tht.	Theaitetos
Tim.	Timaios

Da die Chronologie der platonischen Werke nicht eindeutig zu klären ist, wird bei Verweisen auf mehrere Werke die alphabetische Reihenfolge eingehalten.

## 2. Textausgaben

- Apelt, O. (Hrsg. & Übers.) (2004). *Platon. Sämtliche Dialoge* (Bd. 1-7). Hamburg: Felix Meiner. (Originalausgabe 1921-1923).
- Eigler, G. (Hrsg.), F. Schleiermacher e. a. (Übers.) (2011). *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch* (Bd. 1-8). Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Marquard, P. (Hrsg.) (1868). *Die harmonischen Fragmente des Aristoxenus: Griechisch und Deutsch mit kritischem und exegetischem Commentar und einem Anhang die rhythmischen Fragmente des Aristoxenus enthaltend*. Berlin: Weidmann.
- Zekl, H.G. (1988). *Aristoteles' Physik: Vorlesung über Natur: griechisch-deutsch*. Hamburg: Meiner.

## 3. Sekundärliteratur

- Annas, J. (1985). Self-knowledge in early Plato. In D. J. O'Meara (Hrsg.), *Platonic Investigations* (S. 111-138). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Annas, J. (1993). *The morality of happiness*. New York: Oxford University Press.
- Apelt, O. (1912). *Platonische Aufsätze*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Apelt, O. (Hrsg. & Übers.) (2004). *Platon. Sämtliche Dialoge* (Bd. 1-7). Hamburg: Meiner. (Originalausgabe 1921-1923).
- Arendt, H. (1989). *Vom Leben des Geistes* (Bd. 1-2). München: Piper.
- Baumgarten, H.-U. (2009). Zentrale Themen und Problemfelder der Schriften Platons. Handlungstheorie. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 164-168). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Beier, K. (2010). *Selbsttäuschung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Böhme, G. (2000). *Platons theoretische Philosophie*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

- Böhme, G. (2002). *Der Typ Sokrates*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Böhme, G. (2016). Selbstsein und derselbe sein. Über ethische und sozialtheoretische Voraussetzungen von Identität. In A. Barkhaus, M. Mayer, N. Roughley & D. Thürnaeu (Hrsg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens* (S. 322-340). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blössner, N. (1997). *Dialogform und Argument: Studien zu Platons „Politeia“*. Stuttgart: Steiner.
- Bordt, M. (1998). *Lysis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cherniss, H. (1966). *Die ältere Akademie: ein historisches Rätsel und seine Lösung*. J. Derbolav (Übers.). Heidelberg: Winter.
- Corlett, J. A. (1997). Interpreting Plato's dialogues. *The Classical Quarterly*, 47, 423-437.
- Döring, K. (2009). Zur Biographie Platons. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 1-17). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Enskat, R. (2005). *Authentisches Wissen. Prolegomena zur Erkenntnistheorie in praktischer Hinsicht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Erler, M. (1987). *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin: De Gruyter.
- Erler, M. (2007). *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike: Bd. 2/2. Platon*. H. Flashar (Hrsg.). Basel: Schwabe.
- Erler, M. (2009). Kontexte der Philosophie Platons. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 61-99). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Ferber, R. (2007). *Warum hat Platon die «ungeschriebene Lehre» nicht geschrieben*. München: Beck.
- Ferber, R. (2015). *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia.
- Fleischer, M. (1976). *Hermeneutische Anthropologie. Platon, Aristoteles*. Berlin: de Gruyter.
- Frede, D. (2005). Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 567b). In O. Höffe (Hrsg.), *Platon, Politeia* (S. 251-270). Berlin: Akademie.



- Frede, D. (2006). Platons Dialoge als Hypomnemata. Zur Methodik der Platondeutung. In G. Schieman, D. Mersch & G. Böhme (Hrsg.), *Platon im nachmetaphysischen Zeitalter*, (S. 41-58). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Frede, D. (2009). Zentrale Stichwörter zu Platon. Lust. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 305-309). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Frede, M. (1992). Plato's Arguments and the Dialogue Form. In J. Klagge & N. D. Smith (Hrsg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Methods of Interpreting Plato and His Dialogues, Supplementary Vol.* (S. 201-219). Oxford: Clarendon Press.
- Gadamer, H.-G. (1978). Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles. In *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1978, Abh. 3.* Heidelberg: Winter.
- Gaiser, K. (1968). *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule.* Stuttgart: Klett.
- Gehlen, A. (1966). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Frankfurt a. M.: Athenäum.
- Geiger, R. (2009). Literarische Aspekte der Schriften Platons. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 363-386). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Gill, Ch. (1996). Afterword. Dialectic and the dialogue form in late Plato. In Ch. Gill & M. M. McCabe (Hrsg.), *Form and argument in late Plato* (S. 283-311). Oxford: Clarendon Press.
- Göbel, Ch. (2002). *Griechische Selbsterkenntnis. Platon, Parmenides, Stoa, Aristipp.* Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Graeser, A. (1969). *Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft: Bd. 47. Probleme der platonischen Seelenteilungslehre.* E. Burck & H. Diller (Hrsg.). München: C.H. Beck.
- Griswold, Ch. L. (1996). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus.* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

- Groag, E. (1915). Zur Lehre vom Wesen der Seele in Platons Phaedrus und im zehnten Buch der Republik. In *Wiener Studien: Zeitschrift für klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition* (Bd. 37) (S. 189-222). Wien: Verlag der Akademie.
- Guthrie, W. K. C. (1957). Plato's Views on the Nature of the Soul. In *Recherches sur la tradition platonicienne: sept exposés, Entretiens sur l'antiquité* (Bd. 3) (S. 3-19). Genf: Fondation Hardt.
- Guthrie, W. K. C. (1975). *Plato, the man and his dialogues, earlier period: Vol. 4. A history of Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (1991). *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. I. Hadot & Ch. Marsch (Übers.). Berlin: Mathias Gatz.
- Hadot, P. (1999). *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie*. H. Pollmeier (Übers.). Frankfurt a. M.: Eichborn.
- Hardy, J. (2011). *Jenseits der Täuschungen, Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung mit Sokrates*. Göttingen: V&R Unipress.
- Heitsch, E. (1997). Phaidros. In E. Heitsch & C.W. Müller (Hrsg.) (1997), *Platon Werke. Übersetzung und Kommentar* (Bd. 3,4). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Horn, Ch. (2009). Zentrale Themen und Problemfelder der Schriften Platons. Politische Philosophie. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 168-181). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Hösle, V. (2006). *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*. München: Beck.
- Kahn, Ch. (1996). *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karl, J. (2010). *Selbstbestimmung und Individualität bei Platon. Eine Interpretation zu frühen und mittleren Dialogen*. Freiburg i. B.: Karl Alber.
- Krämer, H. J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Carl Winter.
- Keulen, H. (1971). *Untersuchungen zu Platons "Euthydem"*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kutschera, F. v. (2002). *Platons Philosophie* (Bd. 1-3). Paderborn: Mentis.
- Mele, A. R. (2001). *Self-deception unmasked*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

- Mesch, W. (2009a). Zentrale Themen und Problemfelder der Schriften Platons. Kosmologie. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 211-216). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Mesch, W. (2009b). Zentrale Themen und Problemfelder der Schriften Platons. Naturphilosophie. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 217-225). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Mesch, W. (2009c). Zentrale Themen und Problemfelder der Schriften Platons. Theorie der Geschichte. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 246-251). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Müller, J. (2009a). Zentrale Themen und Problemfelder der Schriften Platons. Psychologie. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 142-154). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Müller, J. (2009b). Zentrale Themen und Problemfelder der Schriften Platons. Anthropologie. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 191-199). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Müller, J. (2009c). Zentrale Stichwörter zu Platon. Dualismus (Leib-Seele-Relation). In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 263-266). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Oehler, K. (1997). *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Press, G. A. (1993). Principles of Interpretation. In G. A. Press (Hrsg.), *Plato's Dialogues, New Studies and Interpretations* (S. 107-128). Maryland: Rowman & Littlefield.
- Robinson, T. M. (1995). *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Schleiermacher, F. D. E. (1996). Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon. In P.M. Steiner (Hrsg.), *Über die Philosophie Platons* (S. 21-119). Hamburg: Meiner. (Originalausgabe 1804-1828).
- Schmitt, A. (2000). *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Dichtung Homers und in der Staatstheorie bei Platon. Zur Ableitung der Staatstheorie aus der Psychologie*. Stuttgart: Steiner.

- Schöpsdau, K. (2009). Zentrale Themen und Problemfelder der Schriften Platons. Theorie des Rechts. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 181-190). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Schwartz, M. (2013). *Der philosophische bios bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Söder, J. (2009). Zu Platons Werken. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 19-59). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Steiner, P. M. (1992). Psyche bei Platon. In R. Bubner, K. Cramer & R. Wiehl (Hrsg.), *Neue Studien zur Philosophie* (Bd. 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stemmer, P. (1992). *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin: de Gruyter.
- Strauss, L. (1946). On a new interpretation of Plato's political philosophy. *Social Research*, 13, 3, 326-367. New York: The New School.
- Strobel, B. (2009a). Zentrale Themen und Problemfelder der Schriften Platons. Ontologie. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 131-141). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Strobel, B. (2009b). Zentrale Stichwörter zu Platon. Ontologischer Komparativ. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 314-318). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Strobach, N. (2009a). Zentrale Stichwörter zu Platon. Aporie. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 255-258). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Strobach, N. (2009b). Zentrale Stichwörter zu Platon. Dialektik/Dihairesis. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 258-263). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Sue, Y.-S. (2006). *Selbsterkenntnis im Charmides*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Szaif, J. (2009a). Zentrale Themen und Problemfelder der Schriften Platons. Epistemologie. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 112-130). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Szaif, J. (2009b). Zentrale Stichwörter zu Platon. Wahrheit. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 347-351). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

- Szlezák, T. A. (1976). Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia. *Phronesis*, 21, 1, 31-58. Leiden: Brill.
- Szlezák, T. A. (2004). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Bd. 1-2). Berlin: de Gruyter.
- Taylor, A. E. (1926). *Plato. The Man and His Work*. London: Methuen & Co.
- Vlastos, G. (1981). *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates, ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlastos, G. (1994). *Socratic studies*. M. Burnyeat (Hrsg.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Voigtländer, H.-D. (1980). *Der Philosoph und die vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e consensum omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Westermann, H. (2009a). Zentrale Themen und Problemfelder der Schriften Platons. Ästhetik. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 234-239). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Westermann, H. (2009b). Zentrale Stichwörter zu Platon. Ironie. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 297-300). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Westermann, H. (2009c). Zentrale Stichwörter zu Platon. Schönes/Schönheit. In Ch. Horn, J. Müller & J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* (S. 320-323). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Wieland, W. (1999). *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. v. (1920). *Platon. Leben und Werke* (Bd. 1). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Zehnpfennig, B. (1987). *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des Platonischen „Charmides“ und Fichtes „Bestimmung des Menschen“*. Freiburg / München: Karl Alber.

- Zehnpfennig, B. (Hrsg. & Übers.) (1991). *Platon. Phaidon: griechisch-deutsch*. Hamburg: Meiner.
- Zehnpfennig, B. (2001). *Platon zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Zuckert, C. H. (2009). *Plato's philosophers: the coherence of the dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press.